

Platone

Opere complete 8

Lettere, Definizioni, Dialoghi spuri



Editore Laterza



Platone

Opere complete

Vol. VIII. Lettere, Definizioni, Dialoghi spuri

trad. di A. Maddalena, G. Sillitti

Edizione: 2004⁴

Collana: Biblioteca Universale Laterza

LETTERE

traduzione di Antonio Maddalena

NOTE INTRODUTTIVE

LETTERA PRIMA

Platone restituisce a Dionisio (Dionisio II il Giovane, tiranno di Siracusa dal 367 al 357, figlio di Dionisio il Vecchio e di Doride) la misera somma di denaro che questi gli aveva assegnato per il viaggio di ritorno dalla Sicilia. La lettera apparirebbe dunque scritta dopo il terzo viaggio di Platone in Sicilia (360 o poco dopo): ma nessuno oggi crede alla sua autenticità. Essa è un'esercitazione retorica infiorata di citazioni dai poeti (la prima citazione è da non sappiamo quale tragedia di Euripide; la seconda è di un tragico ignoto; la terza è di un poeta lirico o di un tragico: si è pensato talora a Bacchilide). L'attività di Platone in Sicilia e i suoi rapporti (storici o inventati) con Dionisio sono il tema di parecchie delle lettere: si veda soprattutto la Lettera settima, con la relativa nota introduttiva. L'autore delle versioni qui pubblicate avverte peraltro ch'egli non crede che Platone abbia scritto né la prima, né alcuna altra delle tredici lettere, e le ragioni di questa sua convinzione espone nella raccolta delle Lettere pubblicata presso il medesimo editore nel 1948.

LETTERA SECONDA

La lettera apparirebbe scritta in un momento di tensione, ma prima che intervenga fra Platone e Dionisio II un grave dissidio quale è quello che, secondo la Lettera settima, si ebbe dopo il terzo viaggio di Platone in Sicilia. Uno studioso che la ritiene autentica (il Novotny) la data perciò fra il secondo e il terzo viaggio di Platone, circa il 364/63. Dei personaggi in essa nominati, Archedemo è ricordato anche in altre lettere (terza e settima) come amico di Dionisio e Platone e discepolo di Archita. Dione è una delle figure centrali dell'epistolario: fratello della seconda moglie di Dionisio il Vecchio, Aristomache, discepolo di Platone, dopo alcuni inutili tentativi di convertire alla filosofia Dionisio il Giovane fu da questi bandito. Tornato con una schiera d'armati nel 357, si impadronì di Siracusa cacciandone Dionisio; ma fu poi ucciso da Callippo (si veda per tutto ciò in particolare la Lettera settima); Plutarco gli dedicò una delle sue Vite, e così anche Cornelio Nepote. Polisseno, di cui anche si parla nella lettera, secondo altre fonti antiche

avanzò contro la dottrina delle idee l'argomento detto del terzo uomo. Filistione fu un celebre medico della scuola siciliana, vissuto nella prima metà del IV secolo. Speusippo è il nipote di Platone che, alla morte di questi, assunse la direzione dell'Accademia, tenendola dal 347 al 339. Più oscuri o ignoti gli altri personaggi.

LETTERA TERZA

Il racconto dei rapporti fra Dionisio II, Dione e Platone fatto in questa lettera ha precisi riscontri nella settima. Alcune incongruenze nei particolari inducono a credere che la terza presupponga la settima, che pur figurerebbe scritta dopo la cacciata di Dionisio II e la morte di Dione. La terza figura scritta dopo l'ultimo ritorno di Platone dalla Sicilia e prima della cacciata di Dionisio. Dei personaggi nominati in questa lettera, a parte Dione (pel quale si veda la nota alla Lettera seconda), il più notevole è Eraclida, che compare anche nella settima, perseguitato dall'ira di Dionisio, e nella quarta, come uno dei capi siracusani accanto a Dione; secondo altre fonti antiche, dopo la cacciata di Dionisio venne a contrasto con Dione e da questi fu poi fatto uccidere. Accanto a Eraclida, compare sempre in queste lettere Teodota, forse suo zio. Non si sa bene quale sia stata la guerra di cui si parla a 317a: si è supposto che si trattasse di una guerra contro i Lucani.

LETTERA QUARTA

La lettera figura scritta poco dopo la spedizione di Dione contro Dionisio II (cfr. la nota alla Lettera seconda): chi la crede autentica, la assegna all'incirca al 356. Eraclida e Teodota sono gli stessi personaggi ricordati anche nella Lettera terza (cfr. la nota introduttiva a quella lettera).

LETTERA QUINTA

Perdicca III fu re della Macedonia dal 365 al 359, fratello maggiore di Filippo e zio di Alessandro. Eufreo, che da Platone - secondo questa lettera - gli sarebbe stato inviato come consigliere, è forse il medesimo personaggio che tentò più tardi in Oieo, città dell'Eubea, di resistere a Filippo. Presa dai Macedoni la città, secondo il racconto di Demostene si diede la morte. La lettera appare nei suoi due temi fondamentali (le diverse "voci" delle diverse costituzioni; l'impossibilità per Platone di dedicarsi all'attività politica in Atene) un tentativo di imitare alcuni passi

LETTERA SESTA

Ermia fu tiranno di Atarneo, nella Misia, intorno alla metà del IV secolo: catturato a tradimento, fu consegnato poi al re di Persia Artaserse III Ochso, che lo mise a morte. Erasto e Corisco, di Scepsi nella Troade, sono ricordati da altre fonti antiche come discepoli di Platone. Gli stessi personaggi, secondo notizie antiche, furono in rapporto anche con Aristotele, il quale presso Ermia soggiornò dopo la morte di Platone insieme con Senocrate. Corisco è nome spessissimo usato da Aristotele nei suoi scritti quando, negli esempi, vuole nominare un qualsiasi soggetto umano. La lettera figura scritta da Platone vecchio, e non sono mancati i difensori della sua autenticità.

LETTERA SETTIMA

La più lunga della raccolta, quella che più ha destato l'interesse dei moderni. E' rivolta agli amici e ai familiari di Dione (già ucciso da Callippo al momento in cui essa figura scritta: cfr. anche la notizia alla Lettera seconda) e contiene la risposta a una lettera che costoro avrebbero mandato a Platone per chiedergli aiuto d'opere e di parole. In realtà, più che rispondere alla domanda d'aiuto, Platone fa la storia della sua vita e della sua attività politica in Sicilia, e, nelle numerose digressioni, disserta dei più svariati argomenti di filosofia. Secondo i dati della lettera, ch'è opportuno ordinare qui cronologicamente, poiché l'esposizione di Platone (o del presunto Platone) è a volte confusa, Platone avrebbe fatto tre viaggi in Sicilia: il primo all'età di circa quarant'anni (cfr. 324a), dunque intorno al 387, quando era tiranno di Siracusa Dionisio I. In quell'occasione conobbe Dione e lo convertì alla sua filosofia. Morto nel 367 il primo Dionisio, e succedutogli il figlio Dionisio II (il Giovane), Dione, in questo racconto, concepisce la speranza di convertire il giovane tiranno "alla vita più bella e migliore" mediante l'opera di Platone: e invita Platone a tornare a Siracusa. Dopo molto dubitare, Platone si decide (cfr. 328b sgg.) al secondo viaggio, che sarebbe pertanto da collocare circa il 366. Ma Dionisio II non si converte; anzi, all'incirca tre mesi dopo l'arrivo di Platone, "accusa Dione di voler rovesciare la tirannide... e lo caccia ignominiosamente" (329c). Platone rimane per qualche tempo ancora a Siracusa, poi torna ad Atene: aveva però convenuto con Dionisio II che, tornata la pace in Sicilia (c'era allora una guerra in corso, forse contro i Lucani: cfr. Lettera terza, 317a), egli e Dione sarebbero stati

richiamati. Fatta la pace, Dionisio richiama Platone, ma non Dione, e di nuovo Platone esita moltissimo prima di partire: parte infine per la terza volta (e questo terzo viaggio si collocherebbe nel 361/60), ma anche ora né converte Dionisio, né lo riconcilia con Dione, anzi corre egli stesso gravissimo pericolo. A stento può tornare ad Atene, grazie all'intervento di Archita (pel quale cfr. alla Lettera nona) e degli altri amici di Taranto, che in precedenza Platone stesso aveva stretto in amicizia con Dionisio (cfr. 338c). Sulla via del ritorno, a Olimpia si incontra con Dione che assiste ai giuochi: Dione lo invita a partecipare a una spedizione contro Dionisio, ma Platone rifiuta. C'è poi (nel 357) la spedizione di Dione che caccia Dionisio; e poi nuove discordie fra i Siracusani, e sempre nuovi disordini e nuove lotte: e nel 354 Dione cade vittima di una congiura, guidata da due Ateniesi, Callippo e Filostrato (i due fratelli di cui parla la lettera a 333e). Forse per tredici mesi Callippo domina in Siracusa: poi riprendono il sopravvento gli amici di Dione, fra i quali quell'Ipparino (figlio di Dionisio I piuttosto che di Dione), cui si accenna al principio della lettera (324a). E' ora che i Dionei si rivolgono a Platone, e a essi Platone risponde con questa lettera. Questi i fatti, secondo che narra o lascia intravedere la lettera: ma è da tener presente che Diodoro non dice nulla dei due viaggi di Platone presso Dionisio II, né pare che questi viaggi conoscessero gli storici più vicini ai tempi di Platone: la questione è stata discussa dal curatore di queste lettere nell'edizione, citata nella nota alla Lettera prima, nelle pagine 77-85 e 345-46 in particolare. Quanto alla prima parte della lettera, in cui Platone (o il presunto Platone) narra la genesi del suo pensiero politico, vi si accenna alle vicende fra il 404, anno della definitiva sconfitta d'Atene ad opera degli Spartani, e il 399, anno della morte di Socrate. Nel 404, grazie anche alle armi dei vincitori Spartani, cadde in Atene la democrazia e fu stabilito un governo oligarchico di trenta uomini (i "trenta tiranni": gli Undici e i Dieci del Pireo, cui pure accenna la lettera a 324c, erano magistrati inferiori). Fra i Trenta primeggiò l'intransigente Crizia, zio di Platone (un altro congiunto di Platone era fra i capi oligarchici, Carmide. Cfr. l'accenno della lettera a 324d). L'episodio ricordato a 324d-325a, l'ordine dato dai Trenta a Socrate di recarsi ad arrestare un cittadino di parte democratica, Leonte di Salamina, per condurlo a morte, è narrato da Platone nell'*Apologia di Socrate*. I Trenta caddero dopo che gli esuli democratici, che in piccolo numero avevano dapprima occupato la piazzaforte di File sotto la guida di Trasibulo e Anito (futuro accusatore di Socrate), ingrossate le loro forze, attaccarono e presero il Pireo: lo stesso Crizia morì in uno scontro. Dopo un breve periodo in cui Atene fu retta da una commissione di dieci uomini, i democratici tornarono al governo (403), impegnandosi le due parti, i democratici e gli oligarchici, a rispettare un'amnistia generale (cfr. la lettera a 325b,

"bisogna riconoscere che gli uomini allora ritornati furono pieni di moderazione"). Il processo e la morte di Socrate sono del 399. Dei principali personaggi di questa lettera si è detto: per Eraclida e Teodota, si veda la notizia premessa alla Lettera terza. Gelone, tiranno di Siracusa (cfr. **333a**), sconfisse i Cartaginesi a Imera nel 480 e impose loro il pagamento di un'indennità.

LETTERA OTTAVA

Questa lettera pare presupporre in Siracusa una situazione diversa da quella che si intravede dalla settima: Ipparino, figlio di Dionisio I, a capo ora dei Dionei, ha, sì, cacciato Callippo, ma è premuto da Dionisio II che tenta di rientrare in città con le armi: nessuna delle due parti riesce a prevalere e entrambe si logorano pericolosamente, tanto che è da temere la sparizione del nome greco dall'intera Sicilia, con vantaggio dei Cartaginesi o degli Oschi (**353e**: e negli Oschi ci fu chi vide i Romani, chi i mercenari Sanniti). Platone consiglierebbe perciò ai Dionei di istituire una monarchia costituzionale con tre re, cioè Ipparino, il figlio di Dione (che però altre fonti antiche dicono premorto al padre) e Dionisio II. Secondo la lettera, Ipparino e il figlio di Dione possono vantare antichi titoli di merito presso i Siracusani: ché, oltre ai meriti personali di Ipparino e di Dione, il padre di Ipparino (Dionisio il Vecchio) e il padre di Dione (chiamato anch'esso Ipparino) furono dai Siracusani scelti in circostanze gravissime come "tiranni con pieni poteri" (l'espressione è singolare; cfr. **353a-b**) e salvarono la Sicilia: dove è un'allusione all'ascesa al potere di Dionisio I, avvenuta dopo che i Cartaginesi, distrutta Imera, presero anche Agrigento (nel 406). Nel racconto della lettera pare che Dionisio I fosse senz'altro eletto tiranno, mentre altre fonti fanno pensare che egli, eletto dapprima stratego, sia poi giunto alla tirannide con un colpo di mano. La parte del vecchio Ipparino, inoltre, sembra assai esagerata nella lettera. L'istituzione di una monarchia costituzionale sottoposta all'impero della legge troverebbe, secondo la lettera, un modello negli ordinamenti dati da Licurgo a Sparta, dove due re regnavano contemporaneamente, con potere limitato da un senato (gerusia) e dagli efori; v'era anche a Sparta, ma la lettera non la ricorda, un'assemblea popolare, l'apella, cui mancava però la facoltà d'iniziativa. Le "Erinni in forma di ospiti" di **357a** sono Callippo e Filostrato.

LETTERA NONA

Il destinatario è Archita di Taranto, insigne studioso di matematica, geometria e musica, uomo di stato e condottiero, vissuto nella prima metà del IV secolo. Compare in rapporto con Platone e Dionisio II nella Lettera settima. Testimonianze sulla vita e sull'opera di Archita e frammenti della sua dottrina possono leggersi nel volume I Pitagorici, a cura di Antonio Maddalena, Bari, 1954, pp. 208-32. Archippo e Filonide sono ricordati fra i Pitagorici da Giamblico, il quale nomina anche due Echecrati. Ma il nome di Echecrate in questa lettera può essere suggerito dal Fedone.

LETTERA DECIMA

Il destinatario di questo biglietto ci è del tutto ignoto.

LETTERA UNDICESIMA

Si pensa che il destinatario della breve lettera debba essere il matematico Laodamante di Taso; e Socrate, che non può ragionevolmente essere il maestro di Platone (il quale figura qui già vecchio), sarà Socrate il Giovane, il matematico che compare come uno dei personaggi del Politico.

LETTERA DODICESIMA

La risposta a una lettera di Archita conservataci da Diogene Laerzio: e sono sicuramente false l'una e l'altra.

LETTERA TREDICESIMA

E', o vuol essere, un documento interessante sui rapporti privati, anzi d'affari, fra Dionisio II e Platone. Dei personaggi in essa nominati parecchi sono oscuri. Degni di nota sono il maestro di Elicone, Eudosso di Cnido, illustre matematico e astronomo, che formulò anche una dottrina del piacere ricordata da Aristotele. Leocare fu chiaro scultore ateniese, attivo all'incirca fra il 370 e il 320, autore di ritratti e di statue di dèi. Collaborò alla decorazione del Mausoleo di Alicarnasso. Polisseno è nominato anche nella Lettera seconda: qui è detto amico o discepolo di Brisone, sofista più volte ricordato da

Aristotele. Simmia e Cebete sono fra i personaggi del Fedone (il "dialogo intorno all'anima" ricordato a 363a). La coregia, di cui si parla a 362a, era in Atene una prestazione cui erano tenuti i più ricchi cittadini, e consisteva nel fornire i mezzi per l'allestimento delle rappresentazioni drammatiche. I molti fatti particolari citati in questa lettera non sono da noi controllabili: soltanto si può dire che alcuni sembrano inverosimili, come inverosimili sono i due sigilli di cui la lettera parla, all'inizio e a 363b.

Lettera prima

PLATONE A DIONISIO CON L'AUGURIO CHE STIA BENE

[309a] Lungo tempo io trascorsi tra di voi; e governai la vostra città ed ebbi tutta la vostra fiducia; ma i vantaggi toccavano a voi, a me le calunnie, ch'erano gravi. Tuttavia le sopportavo, perché ero convinto che nessuno mi avrebbe [b] giudicato corresponsabile delle vostre crudeltà. Ne sono testimoni quanti parteciparono al vostro governo, ch'io spesso aiutai e salvai da gravi castighi. Ma, dopo che fui a capo della vostra città con pieni poteri, mi mandaste via più oltraggiosamente che un mendico, comandandomi di salpare dopo una sì lunga dimora nella vostra città. Io dunque penserò a tenermi, d'ora innanzi, più lontano dagli uomini; ma tu, tiranno come sei, resterai solo. La bella [c] somma che mi desti per la partenza, te la porta Bacchìo, latore di questa lettera: era una somma che non poteva bastare né per il viaggio, né per altra cosa, ma che piuttosto grandissima vergogna procura a te, che me l'hai data, e quasi altrettanta procurerebbe a me, se l'accettassi. Perciò te la restituisco. Una tal somma, evidentemente, per te è indifferente darla o riceverla; dunque riprendila, e usala per far onore a qualche altro amico tuo, come hai [d] fatto onore a me. Io sono stato onorato abbastanza. Mi viene in acconcio il verso di Euripide: quando ti troverai in altra condizione, allora "vorrai aver vicino un uomo come me". E voglio ricordarti che anche quasi tutti gli altri tragediografi, quando mettono in scena un tiranno che viene ammazzato, gli fanno gridare: "Privo d'amici, [310a] sventurato, io muoio". Nessuno invece ha fatto morire un tiranno per la sua povertà. Gli uomini di senno troveranno appropriati anche quei versi:

*Non l'oro splendido, ch'è tanto
raro
ai mortali ognor privi di speranze,
non il diamante, né i letti pregiati
d'argento, né i ricchi fertili campi,
feraci d'ogni frutto in questa terra*

*vasta di pianure, brillano agli
occhi,
quanto l'amore degli uomini
buoni.*

[b] Addio: riconosci che hai gravemente peccato contro di me, e così ti comporterai meglio con gli altri.

Lettera seconda

PLATONE A DIONISIO CON L'AUGURIO CHE STIA BENE

Ho saputo da Archedemo che tu vorresti che non solo io non m'occupassi dei fatti tuoi, ma che anche i miei amici si astenessero dal dire o dal fare alcunché contro di te. Eccettui soltanto Dione. Ma quest'eccezione che tu fai [c] dimostra ch'io non ho alcun potere sui miei amici: ché, se io avessi questo potere su di loro e su di te e su Dione, sarebbe, credo, un gran vantaggio per noi tutti e per il resto della Grecia. La mia grandezza sta invece nel seguire la mia ragione. Questo io ti dico, perché Cratistolo e Polisseno ti hanno informato male: uno di costoro, mi si [d] racconta, va dicendo di aver udito nelle Olimpiadi molti amici miei parlar male di te. Costui ha forse l'udito più fine del mio, perché io non ho sentito niente. Comunque, io penso che in avvenire tu deva fare così: se uno ti racconta qualche cosa di simile su qualcuno di noi, tu scrivimi e domandami; perché io non esiterò e non mi vergognerò di risponderti la verità. Le cose tra me e te stanno in questi termini: entrambi siamo ben conosciuti da tutti, per così [e] dire, i Greci, e conosciuta è la nostra amicizia. Né devi dimenticarti che d'essa si parlerà anche in futuro, tanti sono quelli che ne sono informati, perché è amicizia grande e non celata. Che cosa voglio dire con questo? Te lo spiegherò rifacendomi al principio. Per natura la saggezza e la potenza tendono ad unirsi, e si inseguono e si ricercano e si riuniscono: quindi gli uomini si dilettono a parlarne e a sentirne parlare nelle conversazioni private [311a] e nei componimenti poetici. Così, quando si parla di Gerone e di Pausania spartano, si ricorda con piacere la loro amicizia con Simonide, e quello che egli fece e gli disse: e si sogliono cantare insieme Periandro di Corinto e Talete di Mileto, e Pericle e Anassagora, e Creso e Solone sapienti, amici di Ciro re. E similmente i poeti parlano insieme di [b] Creonte e di Tiresia, di Poliido e di Minosse, di Agamennone e di Nestore, di Odisseo e di Palamede. E fu per questa stessa ragione, io credo, che i primi uomini unirono i nomi di Prometeo e di Zeus. Degli tini cantano l'amicizia, degli altri l'inimicizia, e il succedersi di amicizie e inimicizie, e le parziali concordie e le parziali discordie. Tutto [c] questo io ti dico per mostrarti che, neanche quando saremo morti, cesseranno di parlar di noi; pensiamoci dunque. Perché anche

del futuro, tu capisci, dobbiamo tener conto, essendo in qualche modo legge di natura che siano le anime più servili a non preoccuparsene; mentre gli uomini migliori fanno di tutto per acquistarsi buona fama per l'avvenire. E questo costituisce anche per me un indizio che i morti hanno in qualche modo percezione delle cose [d] di quassù: perché son le anime migliori quelle che prevedono che sarà così, mentre le anime peggiori lo negano; ora i presagi degli uomini divini sono più attendibili di quelli degli altri. Sicché io penso che, se gli antichi di cui ora ho parlato potessero correggere le loro amicizie, cercherebbero in tutti i modi d'ottenere una fama migliore di quella che ora godono. E noi possiamo ancora, che iddio lo voglia, raddrizzare, con l'opera e con la parola, gli errori che durante la nostra amicizia possiamo aver compiuti. [e] Perché io dico che la vera filosofia sarà meglio giudicata se noi saremo uomini dabbene, peggio nel caso contrario. Eppure nulla noi potremmo fare di più pio che prendendoci cura di tal cosa, né di più empio che trascurandola. Come questo debba avvenire e che cosa vuole la giustizia, ora ti dirò. Io venni in Sicilia con la fama di sopravanzare d'assai gli altri filosofi; e vi venni perché a Siracusa volevo [312a] avere anche la tua testimonianza, sì che la filosofia mi fosse onorata anche dalla moltitudine. Non ci riuscii. Ma non per la ragione che molti potrebbero addurre; io dico che questo avvenne per la diffidenza che tu mostrasti verso di me: pareva che tu volessi mandarmi via e chiamare altri al mio posto e domandarti che cosa volevo; e questo, è ovvio, era dovuto a sfiducia. Molti ne parlavano e dicevano che tu mi disprezzavi e d'altre cose ti curavi: questa voce [b] corse per ogni dove. Quindi io ti dirò quello che dobbiamo fare, e così risponderò alla tua domanda, come dobbiamo condurci nei nostri rapporti. Se tu disprezzi assolutamente la filosofia, lasciala stare: se hai appreso da altri o hai tu stesso trovato dottrine migliori delle mie, a quelle tienti; ma se le mie ti soddisfano, allora devi onorare anche me quanto più puoi. E anche ora, come in principio, tu devi essere il primo; io ti seguirò. Se tu mi onorerai, io [c] ti ricambierò: se non mi onorerai tu, neanch'io lo farò. Ancora: se tu mi renderai onore per primo, mostrerai di onorare la filosofia; e questo stesso fatto (dato che tu hai sempre considerato anche le opinioni degli altri) ti procurerà la stima di molti e sarai giudicato filosofo. Se invece sarò io ad onorare te senza essere a mia volta onorato, si dirà che io ammiro e ricerco la ricchezza; ed è una voce, questa, che, tu lo sai, procura ovunque cattivo nome. Insomma, se tu onori me, ne avremo gloria entrambi; se [d] io onoro te, ne avremo entrambi vergogna. E di questo basta. La piccola sfera non è fatta bene: te lo mostrerò Archedemo, quando verrà. Su quell'altra questione che è ben più importante e divina di questa, e per la quale appunto tu, trovandoti nel dubbio, hai mandato

Archedemo, dovrò dargli accurate spiegazioni. Egli mi dice che tu non sei soddisfatto di quanto ti è stato rivelato sulla natura del "primo". Te ne parlerò dunque, ma per enigmi, affinché, se la lettera andrà perduta nei recessi del mare o della terra, [e] chi la legge non la capisca. Le cose stanno così. Tutto sta intorno al re del tutto, e tutto è per esso, e tutte le cose belle sono da esso; le cose seconde stanno intorno al secondo; le terze intorno al terzo. Or dunque l'anima umana tende a conoscere com'esse sono e guarda alle cose [313a] che le sono affini, ma di queste nessuna è bastevole. Per quanto riguarda il re e le cose che ho dette, nulla c'è di simile. Allora l'anima si domanda: "Di che specie sono?". E questa è la domanda, o figlio di Dionisio e di Doride, ch'è causa di tutti i mali; o piuttosto la doglia che si genera nell'anima per rispondervi, e dalla quale essa deve essere liberata, se vuole giungere realmente alla verità. Questo tu mi dicesti d'aver pensato, quand'eravamo nel giardino [b] sotto gli allori, e che questa era una tua scoperta: ed io ti risposi che, se ti pareva che le cose stessero così, mi avevi liberato dalla necessità di fare molti discorsi. Aggiunsi che non avevo trovato alcuno che avesse fatto tale scoperta, e che tutta la mia fatica era appunto intorno a questo problema. Tu invece l'hai forse udito da qualcuno, o ti sei messo spontaneamente per questa strada per una sorte divina: ma poi, sicuro delle dimostrazioni, non le hai fermate, sicché ti balzano ora da una parte e ora dal-[c] l'altra intorno all'immagine, ma nulla è così. Né tu sei il solo cui tal cosa sia accaduta, perché tutti quelli che mi hanno ascoltato, sappilo, si trovano da principio in questa condizione; e a stento se ne liberano, chi con più, chi con meno fatica, ma quasi nessuno con pochi sforzi. Poiché dunque così sono state e così stanno le cose, mi sembra che abbiamo trovato il modo di dare una forma ai nostri rapporti, che è appunto quello per cui tu mi hai scritto: poiché tu esami queste dottrine discutendone con altri e [d] paragonandole con quelle degli altri e considerandole in se stesse, se la tua ricerca è seria, ne diventerai conoscitore sempre più sicuro, e avrai domestichezza con esse e con noi. Ma come si potrà attuare questo e tutto il resto di cui abbiamo parlato? Hai fatto bene a mandarmi Archedemo; ma dovrai mandarmelo ancora, se avrai senno, perché quand'egli sarà tornato e ti avrà portato le mie spiegazioni, altri dubbi forse ti sorgeranno; tu me lo manderai dunque di nuovo, ed egli ritornerà poi da te dopo aver sentito le mie risposte. Se questo si ripeterà due o tre volte e tu [e] studierai bene le mie spiegazioni, io son certo che i tuoi dubbi saranno diversi da quelli che hai ora. E dunque, coraggio, fate così. Non ci sarà un commercio più bello e più gradito agli dèi di questo, per cui tu mandi Archedemo [314a] ed egli viene. Bada tuttavia che questa lettera non cada nelle mani di uomini ignoranti, perché, se non sbaglio, gli uomini per lo più giudicano che

non vi siano discorsi più ridicoli di questi, mentre in realtà non ve ne sono di più mirabili e ispiratori per la gente bennata. Sono dottrine che bisogna discutere spesso e udirle sempre esporre e per molti anni: e allora, a stento e con molta fatica, si purificano, come l'oro. Ed ascolta questa loro mirabile qualità: ci sono parecchi uomini, che hanno sentito discutere questi problemi, uomini capaci di intendere, di ricordare e di [b] giudicare dopo aver esaminato un problema per ogni verso, i quali, già vecchi, dopo aver studiato per più di trent'anni, affermano che quello che una volta pareva loro incredibile, ora lo trovano chiarissimo ed evidentissimo; e quello che pareva credibilissimo, ora non lo trovano più tale. E dunque pensa a questo, e guarda di non averti a pentire per aver lasciato conoscere a gente indegna queste dottrine. Il miglior modo per mantenere il segreto è quello [c] di non scrivere, ma di imparare a memoria, perché non è possibile evitare la divulgazione di ciò che è scritto. Per questa ragione io non ho mai scritto di queste cose; sicché non esiste e non esisterà mai alcun trattato di Platone. Quanto ora gli si attribuisce, è dovuto a Socrate, bello e giovane. Animo dunque, e dammi ascolto: leggi parecchie volte questa lettera, e poi bruciala. E di questo basta. Ti sei meravigliato ch'io ti abbia man-[d] dato Polisseno; ma anche riguardo a Licofrone e agli altri che ti stanno dintorno, ripeto quello che ho sempre detto, che per natura e per metodo di ragionare tu li superi d'assai: nessuno di essi si lascia confutare da te per compiacerti, come alcuni suppongono; son confutati perché non possono altrimenti. Mi sembra che li abbia assai ben trattati e regalati. Su costoro non ho altro da dire; per quel [e] che valgono, ne ho parlato già troppo. Di Filistione, se ne hai bisogno, serviti senza riguardo; poi, se t'è possibile, mandalo in prestito a Speusippo. Te ne prega anche Speusippo: Filistione per parte sua mi ha promesso di venir subito ad Atene, se tu lo lasci. Hai fatto bene a rilasciare colui ch'era rinchiuso nelle latomie. Anche per i suoi familiari e per Egesippo, figlio di Aristone, è agevole pregarti, perché tu mi hai promesso che, se qualcuno [315a] avesse fatto torto a lui o a loro e tu lo fossi venuto a sapere, lo avresti impedito. Anche su Lisiclade bisogna dire la verità: egli solo, tra quanti vengono dalla Sicilia ad Atene, non ha mutato opinione sulla nostra amicizia, e sempre parla assai bene di quello che è stato fatto.

Lettera terza

PLATONE A DIONISIO

Se lo ti scrivo "Platone a Dionisio con l'augurio d'essere lieto", [b] forse ti faccio l'augurio migliore? o sarebbe meglio augurarti di star bene, come son solito di fare quando scrivo agli amici? Tu, anche il dio di Delfo, come raccontarono i presenti, salutasti con queste parole adulatorie, e scrivesti, secondo che dicono:

sii lieto, e serba lieta la vita d'un tiranno.

[c] Io invece, neppure a un uomo mi rivolgerci con queste parole, non che a un dio: non a un dio, perché gli augurerei una cosa ch'è contro la sua natura divina, lontana dal piacere e dal dolore; non a un uomo, perché spesso il piacere e il dolore gli son dannosi, ingenerandogli nell'anima ignoranza oblio stoltezza e superbia. Ma, per le formole di saluto, quel che ho detto è sufficiente: tu leggi, e accogli quella che vuoi. [d] Vai dicendo ad alcuni degli ambasciatori che vengono da te, secondo che molti raccontano, che una volta, avendoti udito manifestare l'intenzione di ricostruire le città greche della Sicilia, e d'alleggerire la tua signoria su Siracusa trasformando la tirannide in una monarchia costituzionale, io te ne distolsi, contrastando, come dici, al tuo vivo desiderio: ed ora proprio questo consiglieri a Dione, servendomi [e] dei tuoi stessi divisamenti per farti sbalzare dal trono. Che vantaggio tu possa trarre da questi discorsi, lo saprai tu; certo è, comunque, che tu, affermando il contrario del vero, commetti un torto verso di me. Fui calunniato abbastanza presso i mercenari e presso il popolo siracusano da Filistide e da molti altri, perché rimasi dentro l'acropoli, e quelli di fuori attribuirono a me la responsabilità di tutto il male che si faceva, convinti che tu seguissi sempre [316a] i miei consigli. Tu stesso sai benissimo, invece, che di affari politici, insieme con te, io mi sono occupato assai poco di mia voglia: e fu appunto nei primi tempi, quando pensavo di poter portare qualche giovamento. Si trattava di piccole cose, soprattutto dei proemi delle leggi, ai quali lavorai secondo che conveniva, tranne che per le aggiunte fatte da te o da qualche altro. Perché poi ho sentito che qualcuno di voi li ha rimaneggiati; ma le parti aggiunte saranno facilmente riconoscibili a

chi conosce il mio stile. Ora, come ho già detto, io non ho nessun bisogno di essere calunniato presso i Siracusani e quegli altri tra cui tu vai spargendo le tue calunnie e forse li convinci; ma piuttosto [b] devo difendermi dall'antica accusa, e dall'accusa odierna più importante e più grave. Contro questa duplice accusa, duplice sarà la mia difesa: in primo luogo mostrerò che ho fatto bene a non occuparmi degli affari pubblici insieme con te, e poi che è falso ch'io ti abbia sconsigliato e ostacolato, [c] impedendoti di ricostruire le città greche. Per cominciare, ascoltami sul primo punto. Io venni a Siracusa invitato da te e da Dione. Dione lo conoscevo bene, ed era ospite mio da gran tempo, e si trovava nell'età di mezzo, la maturità, senza la quale, chi ha anche un sol briciolo di senno, non può decidere su affari importanti come quelli che tu allora dovevi trattare: tu invece eri giovanissimo, ed inesperto di quelle cose che appunto t'era [d] necessario saper bene, e a me completamente sconosciuto. In seguito un uomo forse, o un dio, o un caso, insieme con te cacciò Dione, e tu rimanesti solo. Che collaborazione politica pensi tu che ci sia stata allora tra te e me, che avevo perduto l'aiuto di quell'uomo saggio, e vedevo rimasto te stolto in compagnia di molti uomini malvagi, non loro signore, ma dominato da loro, e convinto d'essere il padrone? In quelle condizioni che cosa potevo [e] fare? Non forse quello che appunto feci, lasciando stare oramai la politica per evitare le calunnie che l'invidia suscita, e tentando di riconciliar voi due, per quanto lontani ed ostili, il meglio che potessi? Anche tu sei testimone che io non ho mai desistito da tale sforzo. Poi, per quanto a fatica, [317a] ottenni, mentre eravate impegnati in una guerra, il permesso di ritornare in patria a queste condizioni, che, fatta la pace, tu ci avresti richiamati, Dione e me, e noi saremmo venuti a Siracusa. Così andarono le cose, quand'io venni la prima volta a Siracusa e me ne ritornai in patria. Più tardi, quando la pace ritornò, tu mi richiamasti la seconda volta, ma senza mantener fede alla promessa che mi avevi fatta, perché mi scrivevi di venire solo; Dione, mi dicesti che lo avresti richiamato in seguito. Pertanto io non volli venire, e scontentai anche Dione; perché egli diceva [b] che era meglio ch'io ti dessi ascolto e che venissi. Giunse, un anno dopo, una trireme e una tua lettera, che cominciava con la promessa di concedere a Dione tutto quello che desideravo, se fossi venuto a Siracusa; ma, se non fossi venuto, dicevi che avresti fatto il contrario. Non vai la pena ch'io dica quante lettere mi giunsero dall'Italia [c] e dalla Sicilia, tue o di altri ispirati da te, e quante ne ricevettero i miei parenti e i miei amici: e tutte mi esortavano a venire e mi pregavano di darti ascolto ad ogni costo. Tutti insomma, a cominciare da Dione, mi dicevano di mettermi in viaggio senza debolezze. Eppure io facevo presente la mia età, e sostenevo che tu non saresti riuscito a non dar ascolto alle calunnie di

chi voleva renderci nemici. Perché vedevo allora, come vedo ora, che le sostanze grandi [d] e smisurate dei privati e dei monarchi, suscitano, quanto più son grandi, tanti più e più possenti calunniatori e compagni di turpi e rovinosi piaceri, ch'è il male peggiore che ingenerino la ricchezza e qualsiasi altro genere di potenza. E tuttavia di tutto questo non volli tener conto, affinché nessuno dei miei amici mi potesse accusare di aver lasciato [e] perdere, per pigrizia, la possibilità di salvarlo. E venni. Tutto quello che avvenne in seguito, tu lo sai bene: io volevo che, secondo le promesse fattemi per lettera, tu ti facessi amico di Dione e gli permettessi di ritornare; e ti parlavo di quella amicizia, della quale tu avresti dovuto tener conto seguendo il mio consiglio; e le cose, credo, sarebbero andate meglio di quanto non siano andate, per te e per i Siracusani e per il resto della Grecia. Poi volevo che [318a] i beni di Dione fossero consegnati ai suoi parenti e non lasciati in mano di quegli amministratori che tu sai; infine dicevo che bisognava fargli pervenire ogni anno, come al solito, le sue rendite, e anzi di più dopo la mia venuta, non di meno. Ma nulla ottenni, e per questo decisi di ripartire. Tu allora mi persuadesti a rimanere per un anno, promettendomi di vendere tutti i possedimenti di Dione, e di mandare a lui, a Corinto, la metà del ricavato, lasciando [b] l'altra metà al figlio suo. Potrei ricordare altre ed altre promesse non mantenute, ma non voglio andare troppo per le lunghe. Perché tu vendesti tutto quello che Dione possedeva senza chiedergliene l'autorizzazione, come pure avevi dichiarato di voler fare, e infine, dopo tante promesse, compisti la tua opera nel modo più vergognoso, cercando di spaventarmi, quasi che io non sapessi che cosa allora intendevi di fare, e di render così impossibile anche a me di chiedere che fosse inviato a Dione il suo denaro. Il mezzo che allora adoperasti non fu né nobile, né decoroso, [c] né giusto, né utile: perché, quando decidesti di cacciare Eraclida, facendo una cosa ingiusta a giudizio dei Siracusani e mio, cogliesti il pretesto della preghiera ch'io ti rivolsi insieme con Teodota ed Euribio perché non lo cacciassi, per dirmi che già da gran tempo t'eri accorto ch'io non mi prendevo alcun pensiero per te, ma solo per Dione e per i suoi amici e i suoi familiari, e che, vedendo accusati Teodota ed Eraclida, familiari di Dione, facevo [d] di tutto per impedire che fossero puniti. A questo si ridussero le nostre relazioni politiche; se qualche altro segno di discordanza tu scorgesti in me, tu vedi che le cose non potevano andar diversamente. E non meravigliartene: perché la gente assennata avrebbe ragione a giudicarmi malvagio, se, sedotto dalla grandezza del tuo potere, avessi tradito un uomo, un amico ed ospite mio da lunga data, che viveva nella sventura per causa tua e non era [e] affatto, per non dir troppo, da meno di te, e gli avessi anteposto te, il persecutore, fattomi schiavo del tuo volere per la tua ricchezza. Perché sarebbe stato così: nessuno

avrebbe attribuito a un'altra causa il mio mutamento, se avessi mutato. Questi sono i fatti che, per causa tua, portarono a quella nostra amicizia da lupi e al nostro distacco. Lo svolgimento del discorso mi ha portato a toccare del [319a] secondo argomento della mia difesa. Sta dunque attento e bada s'io mentisco e non dico la verità. Dico che, alla presenza di Archedemo e di Aristocrito, circa venti giorni prima ch'io partissi da Siracusa per ritornare in patria, mentre ci trovavamo nel giardino, tu mi movesti il rimprovero che oggi ripeti, ch'io avevo per Eraclida e per tutti gli altri un interesse maggiore che per te. Poi, sempre in loro presenza, mi domandasti anche se ricordavo di averti consigliato, subito dopo il mio arrivo, di ricostruire [b] le città greche. Io risposi che me ne ricordavo benissimo, e che ancora giudicavo che quella fosse la politica migliore. Devo però ricordare, o Dionisio, anche il séguito della conversazione. Io ti domandai se era quello il solo consiglio che t'avevo dato, o se ne avevo aggiunto qualche altro: e tu mi rispondesti irato e irridente (così almeno tu credevi, ma l'irrisione d'allora ti si è fatta, di sogno, realtà); mi [c] dicesti dunque con una gran risata, se ben ricordo: "Mi consigliasti di educarmi prima, e poi di fare tutto questo: se no, di non farlo". Io dissi che tu ricordavi esattamente. "Dovevo dunque studiare la geometria - replicasti, - o che cos'altro?". Io non risposi ciò che mi veniva alle labbra, per paura che una parola mi facesse, di largo, angusto il ritorno che aspettavo. Ora, ecco perché ho fatto tutti questi discorsi: non calunniarmi, dicendo che io ti [d] impedii di ricostruire le città greche rovinate dai barbari, e di migliorare la condizione dei Siracusani sostituendo alla tirannide una monarchia costituzionale. Non potresti trovare una menzogna più assurda a mio riguardo; e io, per confutarti, potrei aggiungere altri argomenti ancor più evidenti, se mai ci fosse la possibilità di un giusto giudizio, e provare che io ti consigliai questa politica e tu non volesti seguire i miei consigli: del resto, non è difficile mostrare che sarebbe stata, questa, la politica migliore per te e per [e] i Siracusani e per i Siciliani tutti. E dunque, mio caro, se neghi di aver detto quello che hai detto, implicitamente io sono assolto dall'accusa: se lo ammetti, allora pensa che Stesicoro fu saggio, e imita la sua palinodia, e cessa di mentire e di' la verità.

Lettera quarta

PLATONE A DIONE SIRACUSANO CON L'AUGURIO CHE STIA BENE

[320a] Penso che sempre abbiate notato il mio zelo in tutto quello che s'è fatto, e la gran cura che mi son data perché l'impresa riuscisse: né l'ho fatto per altro che per farmi [b] onore in cose belle. Perché è giusto, a mio giudizio, che gli uomini che son veramente virtuosi e che virtuosamente agiscono, ottengano la gloria che si meritano. La situazione presente, sia detto col buon volere degli dèi, è buona: ma la fatica maggiore ci aspetta ora. Perché il coraggio, la velocità e la forza sono doti che anche altri possono avere, ma bisogna pur ammettere che per verità, per giustizia, [c] per magnanimità e per il buon contegno che accompagna tutte queste virtù, naturalmente eccelle solo chi vuole apprezzarle. Certo, quello ch'io ti dico è ovvio; ma dobbiamo ugualmente ricordare a noi medesimi, che quelli che tu conosci devono distinguersi dagli altri uomini più ancora che dai fanciulli. Dobbiamo dunque dimostrare che siamo davvero come diciamo di essere, tanto più che, con l'aiuto degli dèi, non ci sarà difficile. Gli altri devono andare errando [d] per molti paesi, se vogliono essere conosciuti: tu invece ti trovi ora in tale condizione, che tutto il mondo, se posso dirlo senz'essere soverchiamente ardito, guarda verso un luogo solo, e, in questo, volge gli sguardi soprattutto verso di te. E dunque, poiché tutti guardano a te, cerca di superare la fama di Licurgo, di Ciro e di tutti quegli altri che ebbero gloria per i loro costumi e per le loro istituzioni; tanto più che qui molti, anzi quasi tutti, vanno dicendo che, [e] tolto di mezzo Dionisio, tu ed Eraclida e Teodota e gli altri capi molto probabilmente rovinerete ogni cosa per la vostra ambizione. Se è possibile, che nessuno di voi agisca così: ma, se qualcuno non si comporta bene, tu procura di mettervi rimedio, e tutto allora andrà per il meglio. Forse [321a] tu troverai ridicolo ch'io ti dica queste cose, perché son cose che sai bene anche tu; ma io vedo che negli spettacoli anche i fanciulli incitano gli atleti, e non solo gli amici, che, com'è ovvio, lo fanno con tutto lo zelo dell'amicizia. Voi dunque, per parte vostra, fate tutto quello che v'è possibile per il buon esito dell'opera vostra, e a noi, se avete bisogno di qualche cosa, fatelo sapere: qui le cose vanno come quando voi c'eravate. Fateci anche sapere ciò [b] che avete fatto e ciò che state

facendo; perché a noi giungono molte voci, ma non sappiamo nulla di certo: Teodota ed Eraclida hanno mandato anche ora lettere a Sparta e ad Egina, mentre noi, ripeto, udiamo qui molte voci, ma non sappiamo nulla di quanto accade costà. Rifletti, anche, che molti ti considerano troppo poco cortese, e non dimenticare che nulla si può fare se non si gode il favore degli [c] uomini, e che l'arroganza è tutt'uno con l'isolamento. Buona fortuna.

Lettera quinta

PLATONE A PERDICCA CON L'AUGURIO CHE STIA BENE

Secondo che m'hai scritto, ho raccomandato a Eufreo di prendersi cura dei tuoi affari; devo anche darti il consiglio sacro dell'ospite, come si dice, sul resto che mi [d] domandi, e sul modo di servirti ora di Eufreo. A un uomo che può rendersi utile in molte cose, ma soprattutto in quella di cui anche tu ora hai bisogno, sia per la tua età e sia perché i giovani non trovano molti che su tal cosa li possano ben consigliare. Tutte le costituzioni, come se fossero esseri viventi, hanno una loro voce: altra è la voce della democrazia, altra quella dell'oligarchia, altra quella [e] della monarchia. Moltissimi pretendono di saperle, ma solo pochi le comprendono davvero: gli altri ne sono ben lontani. Lo stato che parla agli dèi e agli uomini con la sua propria voce e agisce coerentemente al suo linguaggio, fiorisce e si conserva sempre; quello che adopera un'altra voce, perisce. Ed è appunto per questo che Eufreo, uomo del resto anche per altre cose ben dotato, ti può essere utilissimo, [322a] perché sono convinto che egli può suggerirti i discorsi adatti alla monarchia non meno bene di chicchessia tra quanti ti stanno ora d'intorno. Pertanto, se ti servirai di lui, ne trarrai vantaggio tu, e grande giovamento porterai a lui. Se poi qualcuno, udendo queste mie parole: "Platone - dirà - pare che si vanti di sapere ciò che giova alla democrazia; eppure, per quanto potesse parlare al popolo e consigliarlo per il meglio, non ha mai fatto sentire la sua voce in pubblico", rispondigli che Platone è nato troppo tardi nella sua patria, e v'ha trovato un popolo [b] oramai troppo vecchio, e abituato dagli uomini politici passati a fare troppe cose disformi dai consigli ch'egli potrebbe dare: il suo popolo, egli sarebbe felicissimo di consigliarlo, come se si trattasse di suo padre, ma giudica che si esporrebbe invano al pericolo, e non otterrebbe nulla. "Lo stesso - dirai - io credo che farebbe anche con me: se vedesse ch'io sono incurabile, fattomi un bel saluto, non [c] si occuperebbe più né di me, né dei miei affari". Buona fortuna.

Lettera sesta

PLATONE A ERMIA, A ERASTO E A CORISCO, CON L'AUGURIO DI STAR BENE

Un dio, mi pare, vuole concedervi con benevolo amore e in larga misura, se voi saprete accoglierla, una buona fortuna: perché voi abitate vicini l'un l'altro e siete in grado [d] di prestarvi grandissimi mutui servigi. Ad Ermia, infatti, non occorre copia di cavalli o di aiuti militari d'altro genere, e neppur l'oro accrescerebbe di nulla la sua potenza, ma d'amici fidati e dal cuore sano; Erasto e Corisco d'altra parte, a quella loro bella scienza delle idee hanno bisogno d'aggiungere (lo dico, per quanto sia vecchio) anche la [e] scienza di guardarsi dagli uomini scellerati e malvagi, e, insieme, una certa forza per difendersene. Di questa scienza essi son privi per essere vissuti a lungo insieme con noi, uomini tranquilli e dabbene: ed è per questo che essi hanno bisogno, secondo me, di tale aiuto, per non essere costretti a trascurare la sapienza vera, e ad occuparsi più che non convenga di quella umana indispensabile. E questa appunto, [323a] per quello che ne posso sapere io che non mi sono mai incontrato con lui, mi pare che Ermia la possieda, sia per natura e sia per l'arte che nasce dall'esperienza. Insomma, che cosa voglio dire? A te, o Ermia, io che ho sperimentato più di te Erasto e Corisco, dico e assicuro e garantisco che non troverai facilmente altri uomini che sian degni di maggior fiducia di questi tuoi vicini; e per questo ti consiglio di cercare di farti loro amico in ogni modo, purché giusto, e di considerare quest'amicizia una cosa di sommo momento. A Corisco e ad Erasto consiglio ugualmente di avvicinarsi [b] ad Ermia per stringersi in mutua amicizia con lui. Se poi qualcuno di voi, poi che nulla v'è di stabile tra gli uomini, volesse rompere questa amicizia, prima mandate a me e ai miei amici una lettera per dirmi le ragioni del dissenso. Io penso che i discorsi che vi giungeranno di qui, se la rottura non è grave, vi indurranno meglio d'ogni incantamento, mediante il senso della giustizia e del pudore, [c] a conciliarvi e a unirvi, ritornando all'antica amicizia e all'antica familiarità: quella familiarità che, se tutti, noi e voi, vivremo da filosofi secondo la nostra possibilità e la forza di ciascuno... quello che ora ho predetto si

avvererà. Quello che invece accadrà, se non faremo così, non lo dirò, perché voglio fare un buon augurio, e quindi predico che, se dio ce lo concede, tutto ci andrà per il meglio. Questa lettera leggetela tutti e tre insieme, se lo potete: se no, a due alla volta; e fatelo il più spesso possibile, considerandola quasi come il testo di un patto e di una legge [d] inviolabile, com'è giusto: giuratelo con una serietà priva di rigidità, e con quella giocosità che suole accompagnarsi con la serietà: giuratelo in nome del dio ch'è guida di tutte le cose presenti e future, e del padre signore della guida e della causa, che noi tutti conosceremo, se saremo davvero filosofi, per quanto è dato ad uomini beati.

Lettera settima

PLATONE AI FAMILIARI E AGLI AMICI DI DIONE CON L'AUGURIO DI STAR BENE

Mi avete scritto ch'io devo considerare identico a quello di Dione il vostro pensiero, e mi pregaste di essere con [324a] voi, e di darvi tutto il mio aiuto d'opera e di parola. Ed io, se il vostro pensiero e le vostre intenzioni sono davvero gli stessi di Dione, prometto d'essere con voi: se no, ci penserò parecchio. E dunque dirò che cosa Dione pensava e che intenzioni aveva, perché non per congettura, ma per certa conoscenza io le conosco. Quando io, a circa quarant'anni, giunsi a Siracusa per la prima volta, Dione aveva l'età che Ipparino ha oggi: allora si formò in lui quella [b] concezione, che da allora egli non modificò mai più: voleva che i Siracusani fossero liberi e avessero le leggi migliori. Nulla di strano ci sarebbe, quindi, se qualche iddio facesse nascere anche in costui lo stesso pensiero politico. Come questo si formò in Dione, vale la pena che ascoltino giovani e non giovani: pertanto cercherò di spiegarvi come s'originò, comunicando dal principio; le circostanze me ne danno l'occasione. Quando ero giovane, io ebbi inesperienza simile a quella di molti altri: pensavo di dedicarmi alla vita politica, [c] non appena fossi divenuto padrone di me stesso. Or mi avvenne che questo capitasse allora alla città: il governo, attaccato da molti, passò in altre mani, e cinquantun cittadini divennero i reggitori dello stato. Undici furono posti a capo del centro urbano, dieci a capo del Pireo, tutti con l'incarico di sovrintendere al mercato e di occuparsi dell'amministrazione, e, sopra costoro, trenta magistrati [d] con pieni poteri. Tra costoro erano alcuni miei familiari e conoscenti, che subito mi invitarono a prender parte alla vita pubblica, come ad attività degna di me. Io credevo veramente (e non c'è niente di strano, giovane come ero) che avrebbero purificata la città dall'ingiustizia traendola a un viver giusto, e perciò stavo ad osservare attentamente che cosa avrebbero fatto. M'accorsi così che in poco [e] tempo fecero apparire oro il governo precedente: tra l'altro, un giorno mandarono, insieme con alcuni altri, Socrate, un mio amico più vecchio di me, un uomo ch'io non esito a dire il più giusto del suo tempo, ad arrestare un cittadino

[325a] per farlo morire, cercando in questo modo di farlo loro complice, volesse o no; ma egli non obbedì, preferendo correre qualunque rischio che farsi complice di empî misfatti. Io allora, vedendo tutto questo, e ancor altri simili gravi misfatti, fui preso da sdegno e mi ritrassi dai mali di quel tempo. Poco dopo cadde il governo dei Trenta e fu abbattuto quel regime. E di nuovo mi prese, sia pure meno intenso, il desiderio di dedicarmi alla vita politica. [b] Anche allora, in quello sconvolgimento, accadde molte cose da affliggersene, com'è naturale, ma non c'è da meravigliarsi che in una rivoluzione le vendette fossero maggiori. Tuttavia bisogna riconoscere che gli uomini allora ritornati furono pieni di moderazione. Se non che accadde poi che alcuni potenti tentarono un processo a quel mio amico, a Socrate, accusandolo di un delitto nefandissimo, il più [c] alieno dall'animo suo: lo accusarono di empietà, e fu condannato, e lo uccisero, lui che non aveva voluto partecipare all'empio arresto di un amico degli esuli di allora, quando essi pativano fuori della patria. Vedendo questo, e osservando gli uomini che allora si dedicavano alla vita politica, e le leggi e i costumi, quanto più li esaminavo ed avanzavo nell'età, tanto più mi sembrava che fosse difficile [d] partecipare all'amministrazione dello stato, restando onesto. Non era possibile far nulla senza amici e compagni fidati, e d'altra parte era difficile trovarne tra i cittadini di quel tempo, perché i costumi e gli usi dei nostri padri erano scomparsi dalla città, e impossibile era anche trovarne di nuovi con facilità. Le leggi e i costumi si corrompevano e si dissolvevano straordinariamente, sicché [e] io, che una volta desideravo moltissimo di partecipare alla vita pubblica, osservando queste cose e vedendo che tutto era completamente sconvolto, finii per sbigottirmene. Continuavo, sì, ad osservare se ci potesse essere un [326a] miglioramento, e soprattutto se potesse migliorare il governo dello stato, ma, per agire, aspettavo sempre il momento opportuno, finché alla fine m'accorsi che tutte le città erano mal governate, perché le loro leggi non potevano essere sanate senza una meravigliosa preparazione congiunta con una buona fortuna, e fui costretto a dire che solo la retta filosofia rende possibile di vedere la giustizia negli affari pubblici e in quelli privati, e a lodare solo essa. Vidi [b] dunque che mai sarebbero cessate le sciagure delle generazioni umane, se prima al potere politico non fossero pervenuti uomini veramente e schiettamente filosofi, o i capi politici delle città non fossero divenuti, per qualche sorte divina, veri filosofi. Così pensavo, quando per la prima volta venni in Italia ed in Sicilia. Giunto, non mi piacque affatto quella vita cosiddetta beata che vi si conduceva, piena di banchetti italioti e siracusani, quel riempirsi due volte al giorno, e non dormire mai la notte senza compagnia, e tutto il resto [c] che s'accompagna con tal genere di vita. Perché non v'è

uomo al mondo che, abituato a vivere così fin dall'infanzia, possa acquistare sapienza (nessuno può avere una natura così meravigliosa) e neanche avvicinarsi a vivere in temperanza: lo stesso si può dire per le altre virtù. Né v'è città che possa vivere tranquilla, quali che siano le sue leggi, quando i cittadini pensano di dover spendere sempre [d] a profusione, e di non dover far altro che banchettare e bere e affaticarsi nelle cure d'amore. Queste città non possono che trapassare continuamente tra tirannidi e oligarchie e democrazie, e i loro capi neppure il nome vorranno sentire di una costituzione giusta e senza privilegi. Così, quando passai a Siracusa, queste considerazioni s'aggiungevano ai pensieri che avevo già. Fu forse per un [e] caso che vi venni, ma forse fu un dio che volle dar inizio a quello che ora è successo a Dione e a Siracusa: e c'è pericolo che altri guai capitino ancora se voi non mi darete ascolto, ora che per la seconda volta io espongo il mio consiglio. E dunque, perché mai dico che la mia venuta [327a] in Sicilia segnò il principio di tutto quello che avvenne? Io ebbi delle conversazioni con Dione, allora giovane, e gli mostravo coi miei discorsi quello che, a mio giudizio, è l'ottimo per gli uomini, e lo esortavo a vivere secondo questo ottimo; ignoravo che così, senza accorgermene, preparavo in qualche modo l'abbattimento della tirannide. Infatti Dione, giovane di viva intelligenza anche per altre cose, ma soprattutto atto a comprendere i discorsi ch'io allora gli facevo, mi si fece discepolo e mi seguì con una passione [b] che io non trovai mai in altro giovane, e volle vivere tutto il resto della vita in modo diverso dalla gran parte degli Italioti e dei Siciliani, preferendo la virtù al piacere e a ogni altro genere di mollezza. Perciò fino alla morte di Dionisio fu sempre più odiato da quanti vivevano negli usi della tirannide. In seguito pensò che questo suo convincimento [c] originato da sani ragionamenti non doveva restar chiuso in lui, e quindi, vedendo ch'esso nasceva in altri, non molti per verità, ma tuttavia in alcuni, tra i quali, se gli dèi lo aiutavano, credette che sarebbe stato facilmente anche Dionisio, si disse che, se questo fosse avvenuto, straordinariamente felice sarebbe divenuta la sua vita e [d] quella degli altri Siracusani. E allora, ricordandosi con quanta prontezza le conversazioni avute con me gli avevano fatto nascere il desiderio della vita più nobile e più bella, e sperando assai di poter introdurre in tutto il paese, senza stragi, senza uccisioni e senza tutti quei malanni che sono ora accaduti, una vita vera e felice, solo che avesse potuto compiere la stessa cosa con Dionisio come aveva cominciato, pensò ch'io dovevo assolutamente venire a Siracusa al più presto per aiutarlo nella sua opera. Con questo giusto intendimento, egli persuase Dionisio ad invitarmi, e mi mandò dei messi lui stesso, pregandomi di partire al più [e] presto e ad ogni costo, prima che Dionisio trovasse altri amici che lo distogliessero dalla vita migliore

per una vita diversa. Queste sono le parole che egli mi scrisse e ch'io ripeterò, a costo di dilungarmi: "Che occasione stiamo ad aspettare - scriveva, - che ci sia più favorevole di questa, che ci è offerta da una sorte divina?". E mi parlava dell'impero [328a] dell'Italia e della Sicilia, della potenza che egli vi aveva, e insisteva sulla giovinezza di Dionisio, sul suo vivo desiderio d'educazione, sul suo amore per la filosofia, e mi diceva quanto era facile istillare nei suoi nipoti e nei suoi familiari la concezione di vita di cui io non cessavo di parlare, e come, per mezzo di costoro, si poteva agevolmente indurre anche Dionisio a seguire il medesimo modo di vita, sicché mai come allora - egli diceva - v'era la possibilità che si attuasse completamente la nostra speranza di veder congiunti nelle stesse persone filosofi e reggitori [b] di grandi città. Con questi e con molti altri simili discorsi egli m'invitava. Tuttavia mi tratteneva un certo timore, per la opinione che avevo dei giovani, quale mai sarebbe stato il risultato del nostro sforzo: perché i giovani sono volubili e spesso contraddittori nei loro desideri. D'altra parte sapevo che il carattere di Dione era grave per natura, e maturo per età. Perciò esitavo e tra me consideravo se dovevo dargli ascolto e andare, oppure no: alla fine mi decisi, perché mi pareva che, se si doveva [c] tentare di tradurre in atto le mie dottrine sulle leggi e sullo stato, quello appunto era il momento. Bastava persuadere un uomo solo, e avrei compiuto tutto il bene possibile. Questo era il mio pensiero e questa la mia speranza quando partii. Non v'andai per le ragioni che altri credettero, ma per un senso di vergogna che provavo, soprattutto al pensiero d'essere soltanto un facitor di parole, incapace di intraprendere di mia volontà opera alcuna; e poi avrei rischiato di tradire Dione, l'ospite ed amico mio, [d] che si trovava realmente in grande pericolo. Pensavo: e se gli capitasse qualche disgrazia o fosse bandito da Dionisio e dagli altri suoi nemici, e mi si presentasse e mi chiedesse: "O Platone, io sono venuto qui, esiliato, non perché avessi bisogno di opliti o mancassi di cavalieri che mi difendessero dai miei nemici: di quei discorsi persuasivi avevo bisogno, coi quali io so che tu puoi così bene indurre i giovani all'amore del buono e del giusto, e stabilire ognora [e] tra di loro salde amicizie. Ma questo aiuto per parte tua mi mancò, e per questo ho lasciato Siracusa e ora sono qui. Non è però la mia sorte quella che ti fa maggior vergogna: ma la filosofia, insieme con me, non l'hai forse tu tradita per parte tua, la filosofia che tu pur sempre esalti e che dici disonorata dagli altri uomini? Certo, s'io fossi [329a] stato a Megara, avresti ascoltato la mia preghiera e saresti accorso in mio aiuto, e se no, considerati il peggiore degli uomini: e dunque credi tu che ti possa giustificare dalla fama di viltà il pretesto del lungo viaggio e della grande fatica della traversata? Neanche per sogno"; se dunque mi avesse fatto un tal discorso, che onesta risposta avrei

potuto dargli? Nessuna. V'andai dunque per le più giuste e per [b] le migliori ragioni del mondo, e per queste ragioni abbandonai le mie belle occupazioni e andai a vivere sotto una tirannide, che pur sembrava sconvenire a me ed alle mie dottrine. Così, andandovi, feci il mio dovere verso Zeus Ospitale, e non venni meno al dovere del filosofo, mentre sarei stato biasimato a ragione, se, per mollezza o per viltà, mi fossi macchiato di turpe vergogna. Dunque, per non dilungarmi troppo, andai, e trovai grandi discordie [c] alla corte di Dionisio, e Dione calunniato presso il tiranno. Io feci quanto potei per difenderlo, ma la mia autorità era scarsa: dopo tre mesi all'incirca, Dionisio accusò Dione di voler rovesciare la tirannide, lo imbarcò su di una piccola nave e lo cacciò ignominiosamente. Tutti noi altri amici di Dione, tememmo allora che egli ci accusasse, o l'uno o l'altro, di complicità con lui e ci punisse: si diffuse anzi per Siracusa la voce ch'io ero stato ucciso da Dionisio, come complice di tutta la trama ch'era stata [d] ordita. Egli invece, accorgendosi di questa nostra paura e temendo ch'essa ci suggerisse qualche azione disperata, ci trattava tutti benevolmente; ed anzi, quanto a me, mi faceva coraggio e mi diceva di star di buon animo e mi pregava in ogni modo di rimanere: perché non la mia partenza gli avrebbe fatto onore, ma la mia dimora. Per questo appunto egli mostrava di pregarmi vivamente. Ma le preghiere dei tiranni, si sa, sono la maschera d'una costrizione: [e] egli prese le sue misure perché non potessi partire: mi condusse nell'acropoli e lì stabilì la mia abitazione, lì, donde nessun capitano di nave mi avrebbe condotto via se avesse avuto il divieto di Dionisio, anzi in nessun modo, a meno che non ne avesse ricevuto l'ordine espresso; né v'era mercante, né comandante di frontiera che mi avrebbe lasciato passare da solo, ma mi avrebbero subito arrestato e condotto da Dionisio, tanto più che s'era diffusa una voce [330a] contraria a quella di prima, la voce che Dionisio mi amava moltissimo. E dunque, come andavano le cose? Bisogna dire la verità. Mi amava davvero sempre di più col passare del tempo, man mano che imparava a conoscere il mio carattere e i miei costumi; voleva anzi ch'io apprezzassi più lui che Dione, e gli fossi più amico. E faceva ogni sforzo per questo. Ma esitava a scegliere la via giusta, quella per cui avrebbe potuto, se l'avesse seguita, raggiungere [b] meglio il suo fine; perché non mi frequentava per ascoltare i miei discorsi di filosofia, ed imparare: irretito dalle parole dei calunniatori, temeva di poter essere da quei discorsi impacciato nelle sue azioni, e che fosse tutta una macchinazione di Dione. Io sopportavo tutto, fermo nell'intenzione con la quale ero venuto, di vedere se mai sorgesse in lui l'amore per la vita del filosofo: vinse invece la sua riluttanza. [c] Così andarono le cose quando io venni e mi fermai la prima volta in Sicilia. In seguito io partii, e poi ritornai un'altra volta, insistentemente chiamato da

Dionisio. Le ragioni per cui ritornai, e come fu giusta e ragionevole la mia condotta, le dirò in seguito per rispondere a chi mi domanda perché mai io venni a Siracusa una seconda volta: ma prima voglio darvi i consigli che la situazione presente richiede, per non fare della parte secondaria la parte principale della mia lettera. I miei consigli son questi. Quando un uomo è ammalato, e segue un regime di vita non salutare, [d] bisogna, per prima cosa, consigliargli di cambiar vita: poi, se egli è disposto ad obbedire, gli si daranno altri consigli: se non è disposto, uno che sia veramente un uomo e un medico, cesserà, a mio giudizio, di consigliarlo, mentre chi facesse il contrario, io lo considererei un vile e un ignorante. Lo stesso vale per una città, sia essa governata da una o da più persone. Se essa ha un governo che segue regolarmente la retta via, e domanda un [e] consiglio che possa portarle utilità, è assennato colui che a uomini così governati non nega il suo consiglio; ma se sono assolutamente lontani dal buon governo e non vogliono in alcun modo seguirne la giusta traccia, se impongono ai loro consiglieri di lasciar stare e non toccare la costituzione, [331a] pena la morte, ma comandano di servire ai loro desideri e ai loro voleri mostrando il modo di soddisfarli sempre il più rapidamente e il più facilmente ch'è possibile, colui che accetta di fare il consigliere in tali condizioni, io lo considero un vile, colui che non accetta un uomo. Convinto di questo, quando uno mi domanda un consiglio su cose che riguardano le più importanti attività [b] della sua vita, acquisto di beni o cura del corpo o educazione dell'anima, io, se vedo ch'egli vive con rettitudine, o che, quando riceve un consiglio, fa quello che gli si dice, lo consiglio volentieri, e non l'abbandono, solo evitando di commettere un'empietà. Ma se non mi domanda consiglio, o mostra chiaramente che non mi darebbe affatto ascolto, io non andrò di certo a dar consigli non richiesti o a far violenza, neanche se si trattasse di suo figlio. Se fosse uno schiavo, allora sì che lo consiglierei, e, [c] quando non obbedisse, lo costringerei. Ma far violenza al padre o alla madre, quando non siano in preda alla follia, per il solo fatto che essi vivono in un modo che piace ad essi ed a me no, la considero un'empietà; né s'ha da rendersi loro odiosi con vani ammonimenti e compiacersi servilmente aiutandoli a soddisfare a desideri ch'io preferirei morire che averne. Lo stesso deve fare l'uomo saggio anche quando si tratta della patria: deve parlare, quando vede [d] che non è ben governata, se la sua parola non sarà vana né gli sarà fatale; ma non deve farle violenza per modificare il suo modo di vivere, quando non sia possibile ottenere la miglior costituzione senza esili ed uccisioni; in tal caso se ne stia tranquillo, e preghi gli dèi per sé e per essa. Solo a queste condizioni io posso darvi dei consigli, come, insieme con Dione, consigliai Dionisio: gli dicevo che doveva vivere la sua vita d'ogni giorno in modo da [e] divenire il più possibile

padrone di se stesso, e farsi degli amici e dei compagni fedeli, se non voleva avere la sorte di suo padre, il quale, dopo aver conquistato molte e grandi città della Sicilia già devastate dai barbari, non riuscì a costituirvi dei governi che glielie mantenessero fedeli, [332a] governi affidati a compagni, stranieri donde che fossero, o fratelli più giovani, ch'egli stesso aveva allevati, e di privati cittadini aveva fatti governatori, e di poveri straordinariamente ricchi. Ma né persuasione, né educazione, né benefici, né parentela valsero ad associare qualcuno di loro al suo governo. E così fu sette volte da meno di Dario, il quale, pur non avendo né fratelli né amici da lui allevati di cui fidarsi, ma soltanto quelli che avevano [b] partecipato con lui al colpo di mano contro l'eunuco Medo, a costoro distribuì sette province, ciascuna più grande di tutta la Sicilia, e li ebbe fedeli collaboratori, ed essi vissero concordi tra di loro e concordi con lui; così mostrò con l'esempio come deve essere un buon legislatore e re, dando leggi per le quali l'impero dei Persiani esiste ancora. E similmente gli Ateniesi mantennero per settanta [c] anni il dominio di molte città greche, che un tempo erano state invase dai barbari, e che essi incorporarono nel loro impero insieme con gli abitanti senza averle colonizzate essi stessi, servendosi di uomini che in ciascuna di esse s'erano fatti amici fedeli. Dionisio invece, che pur aveva riunita tutta la Sicilia in una sola città, non fidandosi di nessuno nella sua saggezza, a stento riuscì a salvarsi per scarsità di amici fedeli: ed è questo, l'essere o no privo di tali amici, la prova maggiore della virtù o dell'ignavia d'una persona. Questi sono dunque i consigli che Dione ed io davamo [d] a Dionisio, rimasto per colpa del padre privo di una buona educazione e di amici adatti: anzitutto <d'essere temperante> e poi, messosi per questa via, di farsi tra i suoi familiari e i suoi coetanei altri amici fedeli, concordi con lui nell'amore della virtù; ma soprattutto d'essere amico lui stesso di se medesimo, cosa di cui egli aveva grandissimo bisogno. Non che gli dicessimo queste cose apertamente, che sarebbe stato pericoloso; glielie dicevamo velatamente, cercando di fargli capire coi nostri ragionamenti che un uomo, se segue questa via, salva se stesso ed i suoi [e] sudditi, se si volge per altra via, finisce con l'ottenere il risultato contrario. Se, gli dicevamo, avesse seguito i nostri consigli, e fosse divenuto saggio e temperante, e avesse poi ricostruito le città della Sicilia, e con leggi e costituzioni le avesse rese amiche a sé e concordi tra di loro di contro al barbaro, il suo regno sarebbe divenuto non [333a] doppio, ma sicuramente parecchie volte più grande di quello di suo padre: ché avrebbe allora imposto il suo dominio ai Cartaginesi assai più di quanto non avesse fatto Gerone, mentre il contrario era toccato al padre suo, che era stato costretto a pagare un tributo ai barbari. Questi erano i nostri discorsi, questi i consigli che davamo a Dionisio noi, i cospiratori, come molti

andavano dicendo, sì che riuscirono a persuadere Dionisio, e Dionisio cacciò [b] Dione, suscitando in noi altri un gran timore. Ma, per esporre brevemente i grandi avvenimenti che seguirono, Dione ritornò dal Peloponneso e da Atene, e diede coi fatti una lezione a Dionisio. Sennonché, dopo che egli ebbe per due volte liberato e restituito la città ai Siracusani, costoro provarono verso di lui il medesimo sentimento che aveva avuto Dionisio, quando Dione aveva cercato di educarlo e renderlo un re degno di questo nome, per diventare a queste condizioni suo intimo amico, e Dionisio aveva preferito alla sua l'amicizia dei calunniatori, che accusavano [c] Dione di cospirare contro la tirannide, e dicevano che ad altro egli allora non mirava se non ad affascinarlo con le lusinghe dello studio, per indurlo a trascurare gli affari del suo regno: così, essi dicevano, egli sperava che fossero affidate a lui le cure dello stato, e lui allora con l'inganno si sarebbe impadronito del potere e l'avrebbe sbalzato dal trono. Per la seconda volta simili voci corsero fra i Siracusani e furono credute; e fu, questa, una vittoria assurda, e vergognosa per gli stessi vincitori. Come andarono le [d] cose, quelli che mi invitano a intervenire in ciò che sta succedendo, devono saperlo. Io, Ateniese, andai alla corte del tiranno per aiutar Dione, l'amico mio, trasformando la guerra tra quei due in amicizia: ma ebbi di contro chi, con le calunnie, mi vinse. Dionisio cercò allora di attirarmi dalla sua parte con l'offerta di onori e ricchezze, e di farmi suo amico e testimone che l'esilio di Dione era ben meritato: ma non ci riuscì. Più tardi Dione ritornò in patria, [e] venendo da Atene con due fratelli: non erano costoro di quegli amici che nascono dalla filosofia, ma come sono per lo più gli amici, uniti da una amicizia volgare, nata o dall'ospitalità o dalla comune iniziazione ai misteri. Per queste ragioni e per l'aiuto prestatogli per ritornare gli erano divenuti amici quei due che lo riaccompagnarono. [334a] Ora costoro, quando furono in Sicilia, come seppero le calunnie che su Dione circolavano tra i Siciliani da lui liberati, che egli tentava di farsi tiranno, non solo tradirono il loro ospite ed amico, ma divennero in certo modo i suoi stessi assassini, assistendo ed aiutando, con le armi alla mano, i suoi uccisori. La turpitudine e l'empietà di questo fatto, io non la scuso, ma neanche voglio parlarne, perché molti altri ne cantano e ne canteranno nel futuro. [b] Però, che Atene sia stata disonorata da questi assassini, come si dice, io lo contesto; perché ateniese è anche colui che non volle tradire Dione e rifiutò per questo ricchezze ed onori copiosi; ma costui non gli era stretto da amicizia volgare, sì invece da quella intimità che nasce da una libera educazione, l'unica di cui possa fidarsi l'uomo di senno, ben più che della parentela delle anime e dei corpi. [c] Pertanto di nessuna vergogna la città fu macchiata dagli uccisori di Dione, come se fossero mai stati uomini di qualche conto. Tutto questo io l'ho detto per

consigliare gli amici e i familiari di Dione. Voglio però aggiungere un altro consiglio, ripetendo per la terza volta gli stessi discorsi che già due volte feci con altri: non sia asservita la Sicilia, né alcuna altra città, ma vivano tutte sotto l'imperio delle leggi, questo io dico. La tirannide non giova né agli oppressori, [d] né agli oppressi, né ai figli e ai discendenti dei figli: al contrario, è un'esperienza assolutamente rovinosa. E' solo la gente meschina e servile quella che ama tali guadagni, la gente che non sa nulla di quanto è buono e giusto, umanamente e divinamente, sia per il presente che per il futuro. Questo io volli la prima volta persuadere a Dione, la seconda a Dionisio; la terza a voi ora. Voi dunque datemi ascolto, in nome di Zeus terzo Salvatore e pensando a Dionisio e a Dione, che, il primo non mi dette ascolto e [e] vive ora non bellamente, il secondo m'ascoltò ed è morto nobilmente; perché quando la si patisce per ottenere ciò che c'è di più bello per sé e per la propria città, non v'è sofferenza che non sia nobile e bella. Nessuno di noi, infatti, è immortale, e se anche qualcuno lo fosse, costui non sarebbe, come credono i più, un uomo felice, ché gli [335a] esseri inanimati non provano né gran mali né gran beni, ma solo ciascun'anima, sia essa congiunta o sia separata dal corpo. In verità bisogna credere alle antiche e sacre tradizioni, che dicono che noi abbiamo un'anima immortale, soggetta a dei giudici e a pagare pene severissime dopo la sua separazione dal corpo; onde s'ha da ritenere che le grandi colpe e le grandi ingiustizie sia un male minore subirle che farle. E l'uomo avido di ricchezze [b] e spiritualmente povero che non vuol sentire queste parole, e, se anche le ascolta, se ne fa beffe, come crede lui, e afferra ovunque senza vergogna, come una bestia, tutto ciò che può mangiare o bere, o che gli procura il soddisfacimento di quel piacere ingrato e da servi, che a torto è detto il piacere d'amore; ma è un uomo cieco costui, che non sa quali azioni siano empie, quanto male accompagni sempre ciascun atto ingiusto, e come il malfattore sia costretto a trascinarsi la sua empietà mentre si muove [c] sulla terra e quando torna sotto terra, in un cammino che ovunque e in ogni modo è vergognoso e miserevole. Questi ed altri simili discorsi io facevo a Dione, ed egli se ne persuadeva: perciò a ragione io sono sdegnato contro coloro che l'hanno ucciso così come contro Dionisio, perché gli uni e l'altro hanno fatto un gran male a me e, per così dire, a tutti gli uomini, quelli uccidendo una persona giusta, costui disdegnando di seguire la via della giustizia durante [d] tutto il tempo del suo governo. Egli aveva allora un vastissimo impero, e avrebbe potuto, se in esso la potenza si fosse congiunta realmente con la filosofia nella stessa persona, far brillare e nascere in tutti gli uomini, e Greci e barbari, la verace opinione che mai è felice la città, e neanche l'uomo, che non viva secondo giustizia e ragione, sia che possieda queste virtù

di per se stesso, sia che le abbia acquisite mediante una retta educazione ricevuta da [e] reggitori pii. Questo è il male fatto da Dionisio: a paragone di questo le altre sue colpe, per me, son cose da nulla: e lo stesso male fece, senza saperlo, colui che uccise Dione. Perché, per quella certezza che può avere un uomo quando parla d'un altro uomo, io so che, se Dione avesse [336a] avuto il potere, avrebbe instaurato questa forma di governo: liberata e purificata Siracusa, sua patria, dalla servitù, l'avrebbe adornata in veste di libera, poi le avrebbe dato, con ogni mezzo, le leggi migliori e più adatte ai cittadini, e infine si sarebbe accinto ad attuare il fine che vien dopo di quello, di colonizzare e liberare tutta la Sicilia dai barbari, cacciando gli uni e sottomettendo gli altri; e questo gli sarebbe riuscito più facilmente che a Gerone. Ora, [b] quando per opera di un uomo giusto e valoroso e saggio e filosofo tutto questo fosse avvenuto, la gran parte degli uomini avrebbe avuto della virtù quell'opinione che avrebbero avuta tutti gli uomini, per così dire, se Dionisio mi avesse dato ascolto; e questo li avrebbe salvati. Ma ora un qualche dèmone o qualche spirito vendicatore s'è abbattuto sull'illegalità, sull'empietà, e soprattutto sull'audacia dell'ignoranza, radice onde a tutti rampollano tutti i mali e producono frutti amarissimi a quegli stessi che li han fatti nascere, e in questo modo essa ha per la seconda [c] volta rovesciato e rovinato ogni cosa. Ma ora voglio dire per la terza volta parole di buon augurio, perché sia buono il presagio. Vi consiglio tuttavia, o amici di Dione, di imitare l'amore di lui per la patria e l'austerità della sua vita, e di tentar di attuare, con auspici migliori, i suoi propositi, che son appunto quelli di cui vi ho parlato. Non [d] invitate a partecipare alla vostra opera chi tra di voi non sia capace di vivere secondo il costume patrio dei Dori, e viva al modo degli assassini di Dione e siciliano; costoro non potrebbero mai far qualche cosa di bene né agire con lealtà. Chiamate invece a colonizzare tutta la Sicilia, sotto leggi uguali per tutti, gli altri, dalla Sicilia stessa e da tutto il Peloponneso, e anche da Atene; perché anche in Atene esistono uomini a nessuno inferiori per la loro virtù, uomini che detestano le audacie degli uccisori degli ospiti. Ma se per ora tal cosa non si può fare, perché vi urgono i molti [e] e vari torbidi delle sedizioni, ogni giorno rinascenti, allora, se una sorte divina vi ha concesso anche soltanto un po' di retta opinione, sappiate che le discordie non cesseranno d'essere fonte di mali fino a che i vincitori, dopo le battaglie, gli esili e le stragi, non oblieranno i loro risentimenti e, mettendo fine alle vendette, non daranno [337a] finalmente, vincendo se stessi, leggi uguali per tutti, altrettanto vantaggiose per i nemici che per se medesimi. Dovranno poi farle rispettare con due specie di costrizioni, il pudore e la paura: la paura, facendo temere l'uso della forza, essi che sono i più forti; il pudore, mostrando di volere e di

poter obbedire più prontamente alle leggi, perché più capaci di dominare il desiderio dei piaceri. Non v'è altro modo perché cessino le sciagure d'una città, [b] ch'è stata in preda alla discordia, ma sempre nelle città che si trovano in questa condizione sorgono contese, ostilità, odii e sfiducia. E dunque, quando un partito riesce vincitore, deve, se desidera salvare lo stato, scegliere dal suo seno quei Greci che, per quanto sa, sono i migliori. Siano questi, anzitutto, uomini anziani, con figli e mogli e una lunga serie di antenati virtuosi ed illustri, e una bastevole [c] sostanza (il loro numero, per una città di diecimila uomini, sia... cinquanta possono bastare). Si invitino quindi con preghiere e con promesse di grandissimi onori: ed essi, dopo aver prestato giuramento, facciano le leggi, senza concedere maggiori vantaggi ai vinti o ai vincitori, ma uguaglianza e parità di diritti per tutti i cittadini. Infine, una volta fatte le leggi, tutto dipende da [d] questo, che i vincitori le rispettino più dei vinti; allora la salvezza sarà sicura, la felicità piena, i mali evitati. Se no, non invitate né me né altri a partecipare alle imprese di chi non vuole dare ascolto a questi consigli. Essi sono conformi a quello che cercammo di fare Dione ed io, per amore di Siracusa: ma fu il secondo tentativo. Il primo fu quello che per il bene di tutti facemmo con lo stesso Dionisio: ma una sorte più possente degli uomini disperse il [e] nostro sforzo. Ora fatelo voi, e vi siano più propizie una buona fortuna e una qualche sorte divina. Ho detto i miei consigli, oggetto della lettera, e ho detto del mio primo viaggio alla corte di Dionisio. Quanto al secondo e alla seconda traversata, per quali giuste e buone ragioni furono fatti, può ora sentire chi lo desidera. Ché, [338a] come ho passato il tempo della mia prima dimora in Sicilia, l'ho detto prima di dare il mio consiglio agli amici e ai parenti di Dione. Or bene, in seguito riuscii ad ottenere da Dionisio il permesso di partire; avevamo tuttavia convenuto che, quando fosse finita la guerra (ché allora v'era guerra in Sicilia) e fosse ritornata la pace, Dionisio, rafforzato il suo potere, mi avrebbe richiamato insieme con Dione: egli diceva che Dione non doveva considerare la [b] sua partenza come un esilio, ma come un cambiamento di residenza. A queste condizioni io promisi di ritornare. Sennonché, venuta la pace, egli richiamò me solo, dicendo che Dione aspettasse ancora un anno e io andassi ad ogni costo. Dione mi pregava ed insisteva ch'io andassi, perché s'era diffusa dalla Sicilia la voce che Dionisio era di nuovo preso da uno straordinario amore per la filosofia: ed era appunto per questo che Dione mi supplicava insistentemente di non opporre un rifiuto alla chiamata. Quanto a me, io [c] non ignoravo che spesso i giovani si trovano in questa disposizione di spirito riguardo alla filosofia; e tuttavia mi sembrava più sicuro di non occuparmi più, per allora, di Dione e di Dionisio, onde risposi ch'io ero vecchio e che nessuno degli accordi era stato

rispettato. Così m'inimicai entrambi. Sembra che in seguito sia andato da Dionisio Archita, il quale, insieme con i capi di Taranto, era divenuto [d] prima ch'io partissi, per opera mia, suo ospite ed amico; poi v'erano a Siracusa alcuni che avevano sentito parlare Dione, altri che avevano sentito costoro ed erano imbevuti di formule filosofiche. Costoro, io credo, vollero parlare di tali cose con Dionisio, giudicando che egli sapesse tutto quello ch'io pensavo. Ora, Dionisio ha una facilità naturale d'apprendere, ed è straordinariamente desideroso d'onore. Quello che gli si diceva gli era dunque, forse, gradito; e forse si vergognava di mostrare che non [e] aveva imparato niente durante la mia dimora alla sua corte; perciò da una parte gli nasceva il desiderio di sentire più chiaramente il mio pensiero, e dall'altra lo spingeva il punto d'onore (le ragioni per cui non m'aveva prima ascoltato, le ho spiegate or ora). E dunque, quando io, dopo essere tornato in patria, opposi un rifiuto al suo secondo invito, come ho detto dianzi, Dionisio mi pare si sia fatto un punto d'onore di questo: voleva che nessuno pensasse ch'io lo avessi in uggia e non volessi ritornare più da lui, [339a] perché disprezzavo la sua natura e il suo carattere e avevo sperimentato il suo modo di vivere. Devo ora dire la verità, anche se qualcuno, udendo il mio racconto, disprezzerà la mia filosofia e giudicherà intelligente il tiranno. Dionisio mi invitò per la terza volta, e mi mandò una trireme per facilitarmi il viaggio, e in essa Archedemo, un [b] amico di Archita ch'egli pensava ch'io apprezzassi sopra tutti gli altri Siciliani, ed altri Siciliani ancora, miei conoscenti: e tutti ci ripeterono la stessa storia, che Dionisio aveva fatto straordinari progressi nella filosofia. Mi mandò anche una lunghissima lettera, sapendo qual era la mia amicizia per Dione, e che Dione stesso desiderava ch'io partissi e andassi a Siracusa: tenendo conto di tutto questo, mi scrisse appunto una lettera che, cominciava così: "Dionisio [c] a Platone"; poi vi erano le espressioni abituali, e poi subito: "Se mi darai ascolto e verrai ora in Sicilia, per prima cosa Dione sarà trattato come tu desideri, perché so che non mi domanderai cose irragionevoli e io non opporrò difficoltà: in caso contrario, niente sarà fatto di quello che tu desideri per lui e per i suoi affari". Il resto [d] della lettera è troppo lungo e non vale la pena di ripeterlo. Mi giungevano intanto anche altre lettere, di Archita e di quelli di Taranto, e tutti esaltavano l'amore di Dionisio per la filosofia, e tutti mi dicevano che, se non fossi andato subito, avrei distrutto l'amicizia che per opera mia avevano stretta con lui, amicizia di grande importanza politica. Tali erano le pressioni che mi si facevano perché partissi; da una parte mi trascinavano gli amici d'Italia e di Sicilia, dall'altra veramente mi spingevano per dir così, gli amici [e] d'Atene con le loro preghiere; e sempre mi ripetevano gli stessi discorsi, che non dovevo tradire Dione e gli amici e gli ospiti di

Taranto: del resto, io stesso non trovavo strano che un giovane intelligente, sentendo esporre pensieri profondi, fosse preso dal desiderio di vivere nel modo più bello: dovevo dunque sperimentare come stavano le cose, e non disinteressarmene, rendendomi colpevole di così grande vergogna, ch  tale sarebbe effettivamente [340a] stata, se qualcuno aveva detto la verit . Vi andai dunque, nascondendomi la verit  con questo ragionamento, ma, com'  naturale, temendo assai e mal presagendo: e per la terza volta dovetti ringraziare Zeus Salvatore, perch  ebbi fortuna e mi salvai ancora. Ne devo grazie, oltre che al dio, anche a Dionisio, perch , contro il parere di molti che mi volevano uccidere, ebbe per me un [b] certo riguardo. Appena giunto, pensai di dover per prima cosa sperimentare se davvero Dionisio era acceso dall'ardore filosofico come da un fuoco, o erano infondate le molte notizie giunte ad Atene. Ora, v'  un modo non affatto volgare per fare questa prova, ma veramente opportuno quando s'ha a che fare con tiranni, soprattutto quando sono imbevuti di formole imparate: ed era appunto questo il caso di Dionisio, come subito m'accorsi. A questa gente bisogna mostrare che cos'  davvero lo studio filosofico, e [c] quante difficolt  presenta, e quanta fatica comporta. Allora, se colui che ascolta   dotato di natura divina ed   veramente filosofo, congenere a questo studio e degno di esso, giudica che quella che gli   indicata sia una via meravigliosa, e che si deva fare ogni sforzo per seguirla, e non si possa vivere altrimenti. Quindi unisce i suoi sforzi con quelli della guida, e non desiste se prima non ha raggiunto completamente il fine, o non ha acquistato tanta forza da poter progredire da solo senza l'aiuto del maestro. Cos  [d] vive e con questi pensieri, chi ama la filosofia: e continua bens  a dedicarsi alle sue occupazioni, ma si mantiene in ogni cosa e sempre fedele alla filosofia e a quel modo di vita quotidiana che meglio d'ogni altro lo pu  rendere intelligente, di buona memoria, capace di ragionare in piena padronanza di se stesso: il modo di vita contrario a questo, egli lo odia. Quelli invece che non sono veri filosofi, ma hanno soltanto una verniciatura di formole, come la gente abbronzata dal sole, vedendo quante cose si devono imparare, [e] quante fatiche bisogna sopportare, come si convenga, a seguire tale studio, la vita regolata d'ogni giorno, giudicano che sia una cosa difficile e impossibile per loro; sono [341a] quindi incapaci di continuare a esercitarsi, ed alcuni si convincono di conoscere sufficientemente il tutto, e di non avere pi  bisogno di affaticarsi. Questa   la prova pi  limpida e sicura che si possa fare con chi vive nel lusso e non sa sopportare la fatica; sicch  costoro non possono poi accusare il maestro, ma se stessi, se non riescono a fare tutto quello ch'  necessario per seguire lo studio filosofico. In questo modo parlai anche a Dionisio. Non gli spiegai [b] ogni cosa, n , del resto, egli me lo chiese, perch  presumeva di sapere

e di possedere sufficientemente molte cognizioni, e anzi le più profonde, per quello che aveva udito dagli altri. In seguito, mi fu riferito, egli ha anche composto uno scritto su quanto allora ascoltò, e fa passare quello che ha scritto per roba sua, e non affatto come una ripetizione di quello che ha sentito; ma di questo io non so nulla. Anche altri, io so, hanno scritto di queste cose, ma chi essi siano, neppure essi sanno. Questo tuttavia io [c] posso dire di tutti quelli che hanno scritto e scriveranno dicendo di conoscere ciò di cui io mi occupo per averlo sentito esporre o da me o da altri o per averlo scoperto essi stessi, che non capiscon nulla, a mio giudizio, di queste cose. Su di esse non c'è, né vi sarà, alcun mio scritto. Perché non è, questa mia, una scienza come le altre: essa non si può in alcun modo comunicare, ma come fiamma s'accende [d] da fuoco che balza: nasce d'improvviso nell'anima dopo un lungo periodo di discussioni sull'argomento e una vita vissuta in comune, e poi si nutre di se medesima. Questo tuttavia io so, che, se ne scrivessi o ne parlassi io stesso, queste cose le direi così come nessun altro saprebbe, e so anche che se fossero scritte male, molto me ne affliggerei. Se invece credessi che si dovessero scrivere e render note ai più in modo adeguato e si potessero comunicare, che cosa avrei potuto fare di più bello nella mia vita, che scrivere queste cose utilissime per gli uomini, traendo alla luce [e] per tutti la natura? Ma io non penso che tale occupazione, come si dice, sia giovevole a tutti; giova soltanto a quei pochi che da soli, dopo qualche indicazione, possono progredire fino in fondo alla ricerca: gli altri ne trarrebbero soltanto un ingiustificato disprezzo o una sciocca e superba presunzione, quasi avessero appreso qualche cosa [342a] di augusto. Ma di questo voglio parlare ancora e più a lungo, e forse, dopo che avrò parlato, qualcuna delle cose che dico riuscirà più chiara. V'è infatti una ragione profonda, che sconsiglia di scrivere anche su uno solo di questi argomenti, ragione che io ho già dichiarata più volte, ma che mi sembra opportuno ripetere. Ciascuna delle cose che sono ha tre elementi attraverso i quali si perviene a conoscerla; quarto è la conoscenza; [b] come quinto si deve porre l'oggetto conoscibile e veramente reale. Questi sono gli elementi: primo è il nome, secondo la definizione, terzo l'immagine, quarto la conoscenza. Se vuoi capire quello che dico, prendi un esempio, pensando che il ragionamento che vale per un caso, vale per tutti. Cerchio è una cosa che ha un nome, appunto questo nome che abbiamo ora pronunciato. Il secondo elemento è la sua definizione, formata di nomi e di verbi: quella figura che ha tutti i punti estremi ugualmente distanti dal centro, questa è la definizione di ciò che [c] ha nome rotondo, circolare, cerchio. Terzo è ciò che si disegna e si cancella, che si costruisce al tornio e che perisce; nulla di tutto questo subisce il cerchio in sé, al quale si riferiscono tutte queste cose, perché

esso è altro da esse. Quarto è la conoscenza, l'intuizione e la retta opinione intorno a queste cose: esse si devono considerare come un solo grado, ch  non risiedono n  nelle voci n  nelle figure corporee, ma nelle anime, onde   evidente che la conoscenza   altra cosa dalla natura del cerchio e dai tre [d] elementi di cui ho gi  parlato. La intuizione  , di esse, la pi  vicina al quinto per parentela e somiglianza: le altre ne distano di pi . Lo stesso vale per la figura diritta e per la figura rotonda, per i colori, per il buono per il bello per il giusto, per ogni corpo costruito o naturale, per il fuoco per l'acqua e per tutte le altre cose simili a queste, per ogni animale, per i costumi delle anime, per ogni cosa che [e] si faccia o si subisca. Perch  non   possibile avere compiuta conoscenza, per ciascuno di questi oggetti, del quinto, quando non si siano in qualche modo afferrati gli altri quattro. Oltre a questo, tali elementi esprimono non meno [343a] la qualit  che l'essenza di ciascuna cosa, per causa della inadeguatezza dei discorsi; perci  nessuno, che abbia senno, oser  affidare a questa inadeguatezza dei discorsi quello ch'egli ha pensato, e appunto ai discorsi immobili, come avviene quando sono scritti. Bisogna perch  io spieghi di nuovo quello che ho detto. Ciascun cerchio, di quelli che nella pratica si disegnano o anche si costruiscono col tornio,   pieno del contrario del quinto, perch  ogni suo punto tocca la linea retta, mentre il cerchio vero e proprio non ha in s  n  poco n  molto della natura contraria. Quanto ai loro nomi, diciamo che nessuno ha [b] un briciolo di stabilit , perch  nulla impedisce che quelle cose che ora son dette rotonde si chiamino rette, e che le cose rette si chiamino rotonde; e i nomi, per coloro che li mutassero chiamando le cose col nome contrario, avrebbero lo stesso valore. Lo stesso si deve dire della definizione, composta com'  di nomi e di verbi: nessuna stabilit  essa ha, che sia sufficientemente e sicuramente stabile. Un discorso che non finisce mai si dovrebbe poi fare per ciascuno dei quattro, a mostrare come sono oscuri; ma l'argomento principale   quello al quale ho accennato poco fa, e cio  che, essendoci due principi, la realt  e la qualit , [c] mentre l'anima cerca di conoscere il primo, ciascuno degli elementi le pone innanzi, nelle parole e nei fatti, il principio non ricercato; in tal modo ciascun elemento, quello che si dice o che si mostra ce lo presenta sempre facilmente confutabile dalle sensazioni, e riempie ogni uomo di una, per cos  dire, completa dubbiozza e oscurit . E dunque, l  dove per una cattiva educazione non siamo neppure abituati a ricercare il vero e ci accontentiamo delle immagini che ci si offrono, non ci rendiamo ridicoli gli uni di fronte agli altri, gli interrogati di fronte agli interroganti, [d] capaci di disperdere e confutare i quattro; ma quando vogliamo costringere uno a rispondere e a rivelare il quinto, uno che sia esperto nell'arte di confutare pu , quando lo voglia, avere la vittoria, e far apparire alla

gran parte dei presenti che chi espone un pensiero o con discorsi o per iscritto o in discussioni, non sa alcunché di quello che dice o scrive; e questo avviene appunto perché quelli che ascoltano ignorano talvolta che non è l'anima di chi scrive o parla che viene confutata, ma la imperfetta natura [e] di ciascuno dei quattro. Solo trascorrendo continuamente tra tutti questi, salendo e discendendo per ciascuno di essi, si può, quando si ha buona natura, generare a gran fatica la conoscenza di ciò che a sua volta ha buona natura. Se invece uno non ha una natura buona, come avviene per la maggior parte degli uomini, privi d'una naturale disposizione ad apprendere e incapaci di vivere [344a] secondo i cosiddetti buoni costumi, e questi sono corrotti, neppure Linceo potrebbe dar la vista a gente come questa. In una parola, chi non ha natura congenere alla cosa, né la capacità d'apprendere né la memoria potrebbero renderlo tale (ché questo non può assolutamente avvenire in nature allotrie); perciò quanti non sono affini e congeneri alle cose giuste e alle altre cose belle non giungeranno a conoscere, per quanto è possibile, tutta la verità sulla virtù e sulla colpa, anche se abbiano capacità d'apprendere e buona memoria chi per questa e chi per quella cosa, né la conosceranno quelli che, pur avendo tale natura, mancano [b] di capacità d'apprendere e di buona memoria. Infatti insieme si apprendono queste cose, e la verità e la menzogna dell'intera sostanza, dopo gran tempo e con molta fatica, come ho detto in principio; allora a stento, mentre che ciascun elemento (nomi, definizioni, immagini visive e percezioni), in dispute benevole e in discussioni fatte senza ostilità, viene sfregato con gli altri, avviene che l'intuizione e l'intellezione di ciascuno brillino a chi compie [c] tutti gli sforzi che può fare un uomo. Perciò, chi è serio, si guarda bene dallo scrivere di cose serie, per non esporle all'odio e all'ignoranza degli uomini. Da tutto questo si deve concludere, in una parola, che, quando si legge lo scritto di qualcuno, siano leggi di legislatore o scritti d'altro genere, se l'autore è davvero un uomo, le cose scritte non erano per lui le cose più serie, perché queste egli le serba riposte nella parte più bella che ha; mentre, se egli mette per iscritto proprio quello che ritiene il suo pensiero più [d] profondo, "allora, sicuramente", non certo gli dèi, ma i mortali "gli hanno tolto il senno".

Chi ha seguito questo mito e questa digressione, capirà bene che se Dionisio, o qualche altra persona maggiore o minore di lui, ha scritto sui principi primi e supremi della natura, non può aver appreso né aver ascoltato, secondo il mio pensiero, alcunché di sano sulle cose di cui ha scritto: altrimenti le avrebbe rispettate quanto me, e non le avrebbe esposte a un pubblico inadatto e disforme. Perché non ha certo scritto per richiamarsele alla memoria nel futuro; son [e] cose

che non si possono dimenticare, una volta penetrate nell'animo, ch  si riducono a brevissime formule: se l'ha fatto, l'ha fatto per una biasimevole ambizione, sia che abbia detto che son sue e sia che le abbia scritte come seguace di una scuola filosofica, alla quale era indegno d'appartenere, se desiderava la gloria che nasce dal farne parte. [345a] Se poi Dionisio ha appreso la dottrina in quella sola conversazione, ha fatto presto: come poi ci sia riuscito, lo sa Zeus, come dicono i Tebani. Perch , come ho gi  detto, io ne ho parlato con lui una sola volta, allora, e poi non pi . Chi vuol sapere come andarono le cose, si domander  perch  mai io non abbia avuto con lui una seconda e una terza ed altre conversazioni: si domander  se fu perch  Dionisio, dopo avermi ascoltato una volta, pensava di saperne [b] e ne sapeva abbastanza, sia che avesse trovato la verit  da s , sia che l'avesse appresa prima da altri; o anche se fu perch  gli sembrava che fossero sciocchezze le cose ch'io gli dicevo; o infine se fu perch  le giudicava non adatte a lui, ma troppo difficili, e s  stimava realmente incapace di occuparsi della sapienza e della virt . Ora, se le considerava sciocchezze, si trover  in contrasto con molti che testimoniano il contrario, e sono, per queste cose, giudici assai pi  autorevoli di lui: se invece pensava di averle scoperte o imparate, e le considerava utili alla educazione [c] di un animo libero, come si pu  considerarlo un uomo ragionevole, quando disprezzava con tanta leggerezza la guida e il maestro di questa dottrina? Come mi disprezz , lo dir  ora. Non molto tempo dopo i fatti ora raccontati, Dionisio, che fino allora aveva lasciato a Dione il possesso dei suoi beni e il godimento delle rendite, proib  ai suoi amministratori di mandargliene mai pi  nel Peloponneso; pareva che si fosse completamente dimenticato della sua lettera. Diceva che non appartenevano a Dione, ma al di lui figlio, ch'era suo nipote, e di cui egli era, per legge, il [d] tutore. Fino a quel momento le cose erano andate cos , e allora, dopo questo fatto, io vidi chiaramente in che cosa consisteva l'amore di Dionisio per la filosofia, e non potei non affliggermene, volente o no. Era gi  estate, il tempo propizio alla navigazione: e mi pareva di non dover essere risentito con Dionisio, tanto quanto con me stesso e con [e] chi mi aveva spinto a venire per la terza volta allo stretto di Scilla, "per affrontare ancor Cariddi infausta". Dissi allora a Dionisio che non potevo pi  rimanere, quando Dione era cos  maltrattato: ed egli cerc  di calmarmi e mi preg  di restare, perch  gli pareva inopportuno ch'io stesso andassi s bito a raccontare quello che aveva fatto: non persuadendomi, promise che si sarebbe occupato lui stesso [346a] del mio viaggio. Perch  io volevo partire sulla prima nave da trasporto che avessi trovata, irato com'ero e ben deciso ad affrontare qualunque rischio, se si fosse cercato d'impedirmi di partire: ch  era evidente che non io facevo un torto ad

altri, ma gli altri a me. Dionisio allora, vedendo che volevo assolutamente andarmene, escogitò questo mezzo per trattenermi fino a che fosse passato il tempo della navigazione: venne da me il giorno dopo, e mi tenne questo discorso persuasivo: "Tra me e te non ci siano più [b] - disse - Dione e gli affari suoi a renderci spesso per essi discordi: pertanto farò questo per lui, per amor tuo. Riabbia egli i suoi beni, e resti nel Peloponneso, non come esule, ma con la possibilità di ritornare qui, quando saremo tutti d'accordo, lui, io, e voi suoi amici. Metto come condizione ch'egli non cospiri contro di me; ne sarete garanti tu e i tuoi familiari e i familiari di Dione che sono qui: a voi darà garanzia lui stesso. Il denaro che gli sarà [c] inviato, sarà depositato nel Peloponneso e ad Atene, presso persone scelte da voi; Dione ne godrà il frutto, ma non potrà toccare il capitale senza il vostro consenso. Perché io non mi fido troppo di lui, che delle sue ricchezze, che non saranno poche, non voglia servirsi contro di me: mi fido piuttosto di te e dei tuoi. Vedi dunque se queste proposte ti piacciono, e resta a queste condizioni ancora un anno; [d] poi con la buona stagione prenderai il denaro e te ne andrai. Sono certo che Dione ti sarà gratissimo se farai questo per lui". Questo discorso mi dispiacque assai; e tuttavia risposi che avrei riflettuto e gli avrei fatto sapere la mia decisione il giorno dopo. Per allora restammo d'accordo così. Rimasto solo, cominciai a riflettere tutto sconvolto. Il mio primo pensiero, quello che guidò la mia deliberazione, [e] fu questo: "Or bene, se pur Dionisio non ha in animo di mantenere la promessa, e tuttavia, una volta ch'io sia partito, fa conoscere a Dione, sia scrivendogli direttamente, sia facendogli scrivere da molti altri suoi amici, la proposta che ora mi fa; e gli fa credere ch'egli era disposto a mantener fede all'accordo, ma ch'io non volli fare quello che mi chiedeva perché non mi importa niente degli affari suoi; e se, oltre a questo, non mi lascerà partire, pur senza vietare ai capitani di accogliermi nella [347a] loro nave, ma mostrando a tutti chiaramente che non vuole ch'io me ne vada, chi ci sarà che voglia accogliermi nella sua nave e condurmi via, quando io esca dalla casa di Dionisio?". (Agli altri guai s'aggiungeva poi questo, ch'io abitavo nel giardino circostante la reggia, sicché neppure il portiere mi avrebbe lasciato uscire senza un ordine di Dionisio.) "Se invece - pensavo - rimango per questo anno, potrò far sapere ogni cosa a Dione, in che condizione ancora mi trovo e quello che faccio. Quindi se Dionisio mantiene poi davvero, anche soltanto in parte, le sue promesse, [b] non si dirà ch'io sono stato sciocco a rimanere, dato che la sostanza di Dione, se si fa una stima esatta, ammonta a non meno di cento talenti: se invece le cose andranno come è verosimile che vadano, io certo non so che farò; e tuttavia è forse necessario portar pazienza ancora per un anno, e tentare di svelare coi fatti le astuzie di Dionisio." Così dunque decisi; e

il giorno dopo dissi a [c] Dionisio: "Resto: ma tu non devi credere ch'io abbia il diritto di disporre a mio talento delle cose di Dione; perciò mandiamogli insieme una lettera annunciandogli quello che abbiamo stabilito tra di noi, e domandiamogli se ha obiezioni da muovere. Se egli non è contento, ma desidera che si faccia in modo diverso, ce lo faccia sapere al più presto. Nel frattempo sia lasciato tutto così com'è ora". Questo è, presso a poco, quello che dicemmo e concordammo allora. Dopo questo le navi partirono, e io non avevo più la possibilità [d] d'andarmene, quando Dionisio si ricordò di dirmi che Dione aveva diritto soltanto alla metà della sostanza, perché l'altra metà era di suo figlio; e che avrebbe venduto tutto, e poi metà del ricavato l'avrebbe data a me perché gliela portassi, metà l'avrebbe lasciata al figlio di Dione: questa, egli diceva, era la soluzione più giusta. Indignato per queste parole, per quanto capissi ch'era ridicolo muovere obiezioni, dissi tuttavia che dovevamo aspettare la risposta di Dione, per fargli poi sapere questa novità. Egli [e] vendette invece subito, senza alcun riguardo, tutta la sostanza di Dione, dove, come e a chi volle: e a me non ne parlò più; e altrettanto feci io: non gli parlai più degli affari di Dione, convinto com'ero di non poter far nulla. E dunque fino a questo punto io compii così il mio dovere verso la filosofia e i miei amici. Dopo d'allora, io e [348a] Dionisio vivevamo così: io guardavo fuori, come un uccello che desidera di volarsene via, lui cercava di placarmi senza restituire a Dione i suoi beni: tuttavia fingevamo d'essere amici dinanzi a tutta la Sicilia. Accadde allora che Dionisio decidesse di diminuire il soldo ai mercenari veterani, contrariamente al costume di suo padre; e i soldati irati si raccolsero e decisero di opporsi a tale riduzione. [b] Egli tentò di forzarli e fece chiudere le porte dell'acropoli; ma essi corsero subito alle mura, intonando un loro peana barbaro e guerresco. Dionisio, assai spaventato, cedette, e concesse ai peltasti radunati più ancora di quello che chiedevano. E subito si diffuse la voce che Eraclida era il responsabile di tutti i torbidi. Eraclida, informato di questo, si rese irreperibile. Dionisio cercò di catturarlo, [c] ma, non sapendo come fare, chiamò Teodota nel suo giardino, ove per caso allora mi trovavo anch'io a passeggiare. Tutto quello ch'essi si dissero, io non l'udii e non lo so: so però e ricordo quello che Teodota disse a Dionisio in mia presenza: " O Platone - egli disse, - io sto cercando di indurre Dionisio a promettermi, se riesco a far venire qui Eraclida a discolparsi delle accuse che gli sono mosse ed egli poi decide d'allontanarlo dalla Sicilia, di lasciare che esso possa prendere con sé il figlio e la moglie, [d] e andare con essi nel Peloponneso, ove rimarrà senza far nulla contro di lui, godendo le rendite dei suoi possedimenti. Io l'ho già mandato a chiamare una volta, e lo farò chiamare ancora; e forse egli verrà in seguito alla prima chiamata, forse in seguito a questa.

Questo però domando e di questo prego Dionisio, di non fargli alcun male se lo [e] si trova qui o nei campi; ma lo allontani dal paese, finché non decida diversamente lui stesso. Sei d'accordo su questo?", aggiunse poi rivolgendosi a Dionisio. "Sono d'accordo - rispose Dionisio; - nulla gli accadrà oltre quanto abbiamo ora stabilito, anche se lo si troverà vicino alla tua casa". Ma ecco che il giorno dopo, di sera, vennero da me, affannati e sconvolti, Euribio e Teodota; e Teodota: "Platone - disse, - tu eri presente ieri, e ricordi certamente le promesse che Dionisio ci fece per Eraclida, a me e a te". "E come no?", risposi. "Ora - riprese Teodota, - i peltasti sono in giro per arrestare Eraclida, ed egli forse si trova qui vicino: bisogna dunque assolutamente che [349a] tu venga con noi da Dionisio". Andammo allora, e ci presentammo a lui, e i due gli stettero davanti in silenzio e piangendo, e io dissi: "Costoro temono che tu voglia fare qualche male ad Eraclida, contrariamente a quanto ieri promettevi: perché mi si dice che egli sia stato visto volgersi da queste parti". A queste parole Dionisio arse di collera, e il suo volto si fece di tutti i colori, come accade a chi è in preda all'ira: e Teodota si gettò ai suoi piedi, e gli [b] prese la mano, e piangendo lo supplicava di non far nulla di simile. Io lo interruppi cercando di fargli coraggio: "Animo - gli dissi, - Teodota! Dionisio non oserà mancare alla promessa che ci ha fatta ieri". E Dionisio, volgendomi uno sguardo da vero tiranno: "A te - mi disse, - non ho promesso né molto né poco". Ed io: "Per gli dèi - dissi, - certo che tu mi hai promesso, quello appunto che costui ora ti prega di non fare". Così io dissi, e subito mi volsi e me ne andai. Poi egli continuò a dar [c] la caccia ad Eraclida; e Teodota lo fece avvertire che fuggisse. Dionisio mandò Tisia e i peltasti ad inseguirlo; ma Eraclida, come poi si raccontò, riuscì a sfuggirgli poche ore prima che arrivassero, e si rifugiò nel territorio dei Cartaginesi. Dopo questi fatti, l'antico disegno di Dionisio di non restituire i beni di Dione parve trovare una giustificazione plausibile nella sua inimicizia verso di me: quindi, per prima cosa, mi fece uscire dall'acropoli col pretesto [d] che le donne dovevano fare un sacrificio di dieci giorni nel giardino nel quale abitavo, e mi ordinò di restare fuori durante questo tempo, nella casa di Archedemo. Mentre io mi trovavo lì, Teodota mi mandò a chiamare e si lamentò assai di quanto era avvenuto e si lagnò di Dionisio: e Dionisio, informato ch'io ero andato da Teodota, colse questo [e] secondo pretesto, simile al primo, per giustificare il suo disaccordo con me, e mi fece domandare s'era vero che Teodota mi aveva invitato ad andare da lui e ch'io v'ero andato. "Verissimo", risposi; e il messo: "Dionisio - disse - m'ordina dunque di dirti che non fai bene a preferirgli sempre Dione e i suoi amici". Questo mi fece dire allora; né più mi richiamò a casa sua, come se fosse oramai evidente ch'io ero amico di Teodota e d'Eraclida e suo nemico: d'altra parte egli pensava

ch'io non gli volessi bene, perché tutta la sostanza di Dione era oramai completamente perduta. [350a] Da allora io abitai fuori dell'acropoli, presso i mercenari; ma vennero da me alcuni, e tra questi dei servi d'Atene, miei concittadini, e mi dissero che presso i peltasti correavano delle calunnie su di me, e che alcuni avevano dichiarato di volermi uccidere se mi prendevano. Io escogitai questo mezzo per salvarmi: feci sapere ad Archita e agli altri amici di Taranto in che situazione mi trovavo. E costoro, cogliendo il pretesto di un'ambasceria [b] mandata dalla città, inviarono una triacontoro con Lamisco, uno di loro. Costui andò da Dionisio e lo pregò per me, dicendogli ch'io volevo partire e che non mi mettesse ostacoli. Dionisio accondiscese e mi licenziò, dandomi il denaro per il viaggio. Quanto ai beni di Dione, né io più li richiesi, né lui me li consegnò. Arrivato ad Olimpia nel Peloponneso, v'incontrai, tra gli spettatori, Dione, e gli raccontai quanto era avvenuto; e subito Dione, chiamato Zeus a testimonio, ci disse, a me e ai miei familiari e ai [c] miei amici, che ci preparassimo a vendicarci di Dionisio: noi per l'inganno da lui fatto all'ospite (così egli diceva e pensava), lui per il bando e l'ingiusto esilio. Io gli risposi che invitasse pure i miei amici, se volevano seguirlo: "Ma quanto a me - dissi, - tu, insieme con altri, mi facesti in certo modo forza perché partecipassi alla mensa e al focolare e ai sacrifici di Dionisio: e forse lui, cui giungevano tante voci di calunniatori, credeva davvero che io cospirassi con te contro di lui e contro il suo governo: e tuttavia [d] non mi uccise, ma ebbe rispetto per me. Né io d'altra parte sono in età da poter combattere insieme con chicchessia: sarò con voi, se voi, sentendo il bisogno di pacificarvi, vorrete fare qualche cosa di buono; finché volete il male, chiamate altri". Così io dissi, maledicendo il mio viaggio in Sicilia e il suo insuccesso. Ma essi non vollero ascoltarmi e riconciliarsi come io avevo consigliato; pertanto sono responsabili di tutti i mali ch'ebbero a subire, e che non [e] sarebbero accaduti, se Dionisio avesse restituito a Dione i suoi beni o si fosse completamente riconciliato con lui. Così almeno si può congetturare, per quanto è possibile congetturare quando si tratta di accadimenti umani; perché Dione avrei voluto e avrei potuto facilmente trattenerlo io. Invece essi si sono scontrati e hanno riempito ogni [351a] cosa di sciagure. Eppure Dione aveva la volontà di fare quello ch'io dico che dovrei far io e chiunque sia un uomo equilibrato: perché costui, per quanto riguarda il potere e gli amici e la patria, farebbe certamente tanti più benefici, quanto più grandi fossero la sua autorità e i suoi onori. Questo non è invece possibile, quando uno, povero e incapace di dominarsi, servo vile dei suoi desideri, arricchisce [b] sé e i suoi amici e la città per mezzo di cospirazioni e di congiure; quando chiama nemici quelli che possiedono, e li uccide per dilapidarne gli averi, ed esorta i suoi complici a fare lo stesso, perché nessuno possa accusarlo

d'essere rimasto povero. Lo stesso si può dire di chi riceve onori dalla sua città perché la beneficia in tal modo, distribuendo coi suoi decreti gli averi dei pochi ai molti; e di chi è capo di una città grande, imperante su molti popoli più deboli, [c] e a quella distribuisce i beni di questi, contro giustizia. Così né Dione, né alcun altro volontariamente cerca un potere infausto a sé e alla sua stirpe perpetuamente, ma piuttosto vuol dare allo stato la costituzione e le leggi più giuste e più belle, senza ricorrere a uccisioni e a stragi. Così appunto faceva Dione quando, preferendo patire che fare un delitto e pur cercando di evitare di subirlo, cadde mentre stava per ottenere una completa vittoria sui suoi [d] nemici. Né è cosa strana; perché se un uomo pio ha a che fare con empi, un uomo saggio ed avveduto, non si ingannerà mai completamente sull'animo di uomini siffatti; e tuttavia non c'è niente di strano se gli capita quello che capita a un buon navigatore, il quale non ignora quando una tempesta lo minaccia, ma non può sapere quanto violenta essa sarà e quanto imprevedibile sarà la sua forza; e così inevitabilmente sprofonda. Nello stesso modo cause insignificantissime fecero cadere Dione. Egli sapeva la malvagità degli uomini che poi l'uccisero, ma a qual punto di [e] stoltezza, di cattiveria, d'ingordigia giungessero, egli ignorava; e per questo, ingannato, egli cadde, e sommerse la Sicilia in un grandissimo lutto. [352a] Il mio consiglio dopo quanto vi ho raccontato, ve l'ho già dato ed è bastevole. Per questa ragione ho raccontato il secondo viaggio in Sicilia, che mi sembrava opportuno dirlo, per la stranezza e la novità di quanto è avvenuto. Se qualcuno giudica ragionevole quello che ho raccontato, e trova sufficientemente giustificato quello che ho fatto, ho ottenuto quello che volevo, e non v'è bisogno che dica di più.

*[b] PLATONE AI FAMILIARI E AGLI AMICI DI DIONE CON
L'AUGURIO DI STAR BENE*

Quale condotta vi farà star bene davvero, io cercherò di spiegarvi meglio che posso. Spero che i miei consigli saranno utili non soltanto a voi, ma a voi per primi, e poi [c] a tutti i Siracusani, e poi anche ai vostri avversari e nemici, eccettuato chi tra di loro si sia reso colpevole di qualche empietà: perché questi son mali immedicabili, che nessuno può cancellare. State dunque attenti a quello che vi dico. Tutta la Sicilia, dopo il rovesciamento della tirannide, è sconvolta da questa sola contesa; da una parte sono quelli che vogliono riprendere il potere, dall'altra quelli che vogliono completare definitivamente la liberazione dai tiranni. [d] In questi casi la gente suole credere che, per ben consigliare, bisogna indicare ciò che più nuoce ai nemici e più giova agli amici. Ma è tutt'altro che facile fare gran danni agli altri, senza soffrirne molti a propria volta. Per convincersi di questo non c'è bisogno di andar molto lontano; basta osservare quello che accade ora proprio qui [e] in Sicilia, ove gli uni cercano di fare del male e gli altri rispondono: voi stessi potreste insegnare agli altri questa verità raccontando i casi vostri. Di fatti di questo genere, si fa presto a trovarne: difficile è piuttosto trovare dei provvedimenti che giovino a tutti, amici e nemici, o li danneggino il meno possibile; e difficile è, anche se li trovi, metterli in atto. Il mio consiglio e la mia spiegazione sembreranno pertanto una preghiera. E siano appunto una preghiera [353a] agli dèi, ai quali sempre bisogna rivolgersi quando si comincia un discorso o un pensiero: ed abbia essa il suo compimento, ispirandoci il seguente ragionamento. Ora, voi e i vostri nemici, da quando è cominciata la guerra, siete governati senza interruzione da una sola famiglia, quella che ricevette il potere un tempo dai vostri padri, in un momento di estremo pericolo, quando la Sicilia ellenica stava per essere assoggettata completamente dai Cartaginesi e resa barbara. Allora essi, per salvare la Sicilia, si scelsero come [b] capi, conferendo loro il titolo di tiranni con pieni poteri, Dionisio, giovane guerriero, cui affidarono la direzione della guerra alla quale era addestrato, e Ipparino, più vecchio, come consigliere. E la città, sia dovuta a una fortuna divina la sua salvezza e a un dio, o al valore dei

capitani, o all'una e all'altra cosa insieme oltre che al valore dei cittadini (pensi pure ciascuno come vuole), certo è che [c] allora fu salvata. E tutti devono essere grati ai salvatori. Ché se in seguito la dinastia ha abusato del dono fattole dalla città, essa ha già scontato in parte la sua pena; per l'altra la sconterà. Ma quale pena veramente giusta ci può essere, da far pagare nella situazione presente? Se voi poteste evitare facilmente, senza grandi pericoli e travagli, il loro dominio, o essi potessero facilmente riprendere il potere, non varrebbe neanche la pena di dirvi quello che [d] vi dirò: ma voi, d'entrambe le parti, dovete pensare e ricordarvi quante volte avete avuto la speranza che poco ci mancasse per veder compiuto ogni vostro desiderio, e come poi questo poco diventa ogni volta causa di sempre nuove gravi sciagure, sicché non se ne vede mai la fine, ma sempre quella che sembra essere la fine di un male antico è congiunta con un principio novellamente nascente: [e] così v'è pericolo che siano completamente distrutti da questo ciclo tutto il partito dei tiranni e il partito popolare, e che tutta la Sicilia alla fine si trovi, se una tale eventualità insieme verosimile e deprecabile realmente si verificherà, quasi completamente priva della lingua greca, sotto il dominio dei Fenici o degli Oschi. Pertanto i Greci tutti devono cercare di porre un rimedio a questo stato di cose, con tutte le loro forze. Ora, se v'è qualcuno che possa proporre un rimedio migliore e più efficace del mio, lo [354a] dica, e meriterà veramente d'essere chiamato amico dei Greci. Quanto a me, io cercherò di esporre il mio pensiero sulla situazione attuale in tutta sincerità, e senza alcuna parzialità. Parlerò come un arbitro tra due contendenti, quello che esercita e quello che subisce la tirannide, e a ciascuno singolarmente ripeterò il mio vecchio consiglio. A ogni tiranno io dico: fuggi il nome e la sostanza di un tal potere, e trasformalo, s'è possibile, in un governo regio. [b] Ed è possibile: lo ha dimostrato coi fatti un uomo saggio e valoroso, Licurgo, il quale, vedendo che gli uomini della sua famiglia ad Argo e a Messene, trasformandosi di re in tiranni, avevano rovinato sé e le loro città, temendo la stessa sorte per la sua patria e per la sua famiglia, introdusse come rimedio il Consiglio degli anziani e il freno dell'eforato, che ha salvato il potere regio; perché fu così che tale potere si mantenne e si mantiene gloriosamente da tante [c] generazioni, dacché la legge fu signora degli uomini, e non gli uomini tiranni della legge. Questo è dunque il consiglio ch'io do: coloro che aspirano alla tirannide si tengano lontani da questo potere, e assolutamente rifuggano da questa felicità di uomini stolti ed insaziabili; e lo trasformino in una monarchia costituzionale, e ubbidiscano alle leggi regie, tenendosi solo quegli onori grandissimi che saranno loro conferiti spontaneamente dai cittadini e dalle leggi; a loro [d] volta coloro che son amanti della libertà e vogliono evitare

quella sciagura ch'è per essi il giogo della servitù, si guardino dal desiderio sfrenato di una libertà inopportuna, causa di sciagure quali ebbero a patire per la loro eccessiva anarchia i loro antenati, trascinati da un desiderio smisurato di libertà. Perché, prima che Dionisio e Ipparino diventassero tiranni, i Siciliani vivevano felicemente, secondo la loro concezione, dediti a una vita lussuosa e signori dei loro stessi capi: giunsero persino al punto di lapidare, senza [e] processarli, i dieci strateghi che governarono prima di Dionisio, per non sottostare ad alcuno, anche se giusto e rispettoso della legge, e per non avere freni alla loro libertà: e fu per questo che poi caddero in balla di una tirannide. Perché la servitù e la libertà immoderate sono entrambe un gran male; moderate un gran bene. Moderata è la servitù a dio, immoderata la servitù agli uomini: e un dio è per [355a] gli uomini saggi la legge, per i dissennati il piacere. E quindi, perché questa è la legge naturale, io prego gli amici di Dione di far conoscere a tutti i Siracusani il mio consiglio, come mio e di Dione a un tempo. Vi dirò dunque qual consiglio egli vi darebbe se fosse vivo e potesse parlare. Che consiglio, qualcuno potrebbe domandare, ci darebbe oggi Dione? Questo: "Per prima cosa, o Siracusani, datevi quelle leggi che [b] non vi sembrano fatte per suscitare il desiderio e spingere l'animo vostro a ricercare ricchezze e lucri; ma, poiché vi sono tre cose, l'anima il corpo e le ricchezze, datevi leggi che mettano al primo posto la virtù dell'anima, e poi, come seconda e sottomessa alla prima, la forza del corpo, e infine, come terzo ed ultimo, il pregio delle ricchezze, serve del [c] corpo e dell'anima. Solo le disposizioni che hanno questo intendimento meritano d'essere chiamate leggi, perché rendono effettivamente felici gli uomini a cui son date: invece il discorso di chi chiama felici i ricchi, è esso un discorso miserevole, stolto discorso da donne e da fanciulli, e miserevoli rende coloro che l'ascoltano. Di questa verità vi potrete convincere coi fatti, se metterete alla prova i miei consigli: perché questa dei fatti è, in ogni cosa, la prova più sicura. E dunque datevi di queste leggi. Quindi, perché la [d] Sicilia si trova in pericolo, e né voi avete una bastevole superiorità sui nemici, né essi su di voi, dovrete scegliere la via di mezzo, giusta e utile a tutti, a voi, che non volete sottostare a un governo tirannico, e ad essi, che desiderano di riconquistare il loro dominio. Gli antenati di costoro hanno il merito grandissimo di aver salvato una volta i Greci dai barbari, sì che ora si può discutere sulla costituzione: mentre, se essi fossero stati sconfitti, non si potrebbe più né discorrere né sperare. E dunque gli uni accettino [e] la libertà sotto un governo monarchico; gli altri abbiano il potere regio ma responsabile: e siano le leggi signore dei cittadini e insieme anche dei re, se le trasgrediscono. Tutto questo fate con lealtà ed onestà, eleggendo re, con l'aiuto degli dèi, prima mio figlio, per un dovere duplice di riconoscenza, verso di me e

verso mio padre, verso mio padre perché liberò la città dai barbari ai suoi tempi, verso di me [356a] perché la liberai ora due volte dai tiranni, e voi stessi ne siete i testimoni; poi eleggete colui che ha lo stesso nome di mio padre ed è figlio di Dionisio, per l'aiuto che ora ci ha dato, e per la santità del suo carattere, lui che, figlio d'un tiranno, si adopera spontaneamente per la libertà della patria, e acquista onore eterno per sé e per la sua famiglia, in cambio di una tirannide effimera ed ingiusta. Poi accordatevi [b] con colui che ora è a capo dell'esercito nemico, Dionisio figlio di Dionisio, ed eleggetelo terzo re di Siracusa, se egli, per timore dei casi della fortuna e mosso da compassione per la sua patria e per i templi e i sepolcri abbandonati, vuole evitare di trascinarla per ambizione ad una completa rovina gioiosa per i barbari, ed accetta la trasformazione del suo potere in quello regio. Con questi tre re voi vi accorderete e gli concederete la stessa autorità o un'autorità minore di quella concessa ai re di Sparta, e [c] li eleggerete nel modo che vi fu già detto, ma che ripeto ancora. Se i discendenti di Dionisio e d'Ipparino vorranno, per la salvezza della Sicilia, porre un termine alle presenti sciagure, accettando questi onori per sé e per i propri discendenti, per il presente e per l'avvenire, chiamate a trattare la pacificazione, come è stato già detto, gli ambasciatori ch'essi desiderano, o cittadini o stranieri o cittadini e stranieri insieme, e nel numero che essi concordano: [d] e questi vengano, e diano leggi e stabiliscano una costituzione, in cui ai re sia concessa l'autorità suprema nelle cose sacre e in quelle altre che si devono lasciare agli antichi benefattori, e poi affidino ai custodi delle leggi, in numero di trentacinque, le decisioni, insieme col popolo e col Consiglio, della pace e della guerra. Siano costituiti per i vari delitti vari tribunali, ma il giudizio sui reati che comportano la pena capitale o l'esilio sia affidato a un tribunale formato dai trentacinque; oltre a questi ci siano altri giudici, scelti annualmente tra i magistrati dell'anno [e] precedente, uno per ciascuna magistratura, quell'uno che s'è dimostrato il migliore e il più giusto: questo tribunale resti in carica per un anno, e decida nei casi di reati che comportano la pena di morte o del carcere o dell'esilio. A questi processi non renda però parte il re in qualità di giudice, perché, come sacerdote, egli non deve [357a] essere contaminato da condanne a morte o al carcere o all'esilio. Questo io pensavo quand'ero in vita, e questo continuo a pensare che si deva fare: e lo avrei fatto dopo aver vinto i nemici con l'aiuto vostro; ma Erinni in forma di ospiti me l'hanno impedito. Poi, se le cose fossero andate secondo i miei desideri, avrei strappato il resto della Sicilia ai barbari che l'occupano, tranne a quelli che hanno combattuto [b] fino alla fine contro i tiranni per la comune libertà, e l'avrei colonizzata, restituendo nelle antiche dimore dei loro padri coloro che abitavano in territori ellenici. Queste stesse cose ora io

consiglio a voi di volere e di fare, invitando tutti a cooperare con voi: chi non voglia rispondere all'invito, sia considerato nemico comune. Né è cosa impossibile, questa: perché, quando due anime concepiscono un'idea, e questo, chi rifletta, è il meglio che si possa fare, chi la trova inattuabile è certamente poco assennato. [c] I due di cui parlo sono Ipparino figlio di Dionisio, e mio figlio: se si trovano d'accordo costoro, io credo che si troveranno d'accordo tutti quegli altri Siracusani che hanno amore per la loro città. E dunque onorate e pregate gli dèi, e quelli che si devono onorare dopo di essi: e cercate di persuadere ed esortate amici e nemici con parole di mitezza e comunque possiate, e non stancatevi, fino a che non avrete portato a un felice e chiaro compimento [d] quello che v'ho detto, come un sogno divino apparso a uomini desti".

Lettera nona

PLATONE AD ARCHITA DI TARANTO CON L'AUGURIO DI STAR BENE

Sono venuti da me Archippo e Filonida e i loro compagni, [e] e mi hanno portato la tua lettera, e mi hanno riferito quello di cui li hai incaricati. Quello che dovevano trattare con la città, l'hanno ottenuto facilmente (né era, del resto, cosa faticosa): da parte tua ci hanno riferito che sei scontento di non riuscire a liberarti dalle pubbliche cure. Che nella vita niente sia più gradito che dedicarsi alle proprie occupazioni, soprattutto quando si scelgono le [358a] occupazioni che tu preferisci, è ovvio: ma tu devi considerare anche questo, che ciascuno di noi non è nato solo per se stesso, ma che della nostra vita una parte appartiene alla patria, un'altra ai genitori, un'altra agli altri amici; e che molto anche si deve ai casi che ci capitano durante la nostra esistenza. Quando la patria stessa ci chiama ai pub-[b] blici affari, non è bene, credo, rifiutarle il proprio aiuto. Inoltre, così facendo, si lascia la propria terra in balia di uomini dappoco, che non si dedicano ai pubblici affari per le ragioni migliori. E di questo basta. Di Echecrate ci prendiamo cura e sempre ce ne prenderemo, sia per amor tuo che per amore di suo padre Frinione e dello stesso giovinetto.

Lettera decima

PLATONE AD ARISTODORO CON L'AUGURIO DI STAR BENE

[c] Sento che tu sei e sei sempre stato uno degli amici più cari di Dione, e che hai il carattere migliore tra quelli che son fatti per la filosofia: perché vera filosofia io chiamo la fermezza, la fedeltà e l'onestà. Le altre forme di sapienza e di abilità che tendono ad altri scopi, io le chiamo, e credo con ragione, forme d'ingegnosità. Sta sano, e continua a vivere come vivi ora.

[d] PLATONE A LAODAMANTE CON L'AUGURIO DI STAR BENE

Ti ho già scritto un'altra volta che sarebbe molto meglio che venissi tu stesso ad Atene per parlare di tutte le questioni di cui scrivi: ma, poiché mi dici che non puoi, il meglio sarebbe se potessimo venire, come mi scrivi, o io o [e] Socrate. Socrate però è ammalato di stranguria: e se venissi io, e non riuscissi a compiere quello per cui mi chiami, sarebbe una cosa disdicevole. Né io ho grande speranza di poter riuscire: a dirtene il perché, dovrei scriverti un'altra e lunga lettera, spiegandoti ogni cosa punto per punto. Inoltre là mia età non mi permette di mettermi in viaggio e di affrontare i rischi che si corrono per terra e per mare, tanto più che ora tutti i viaggi son pieni di [359a] pericoli. Tuttavia posso darti un consiglio, a te e agli altri colonizzatori, un consiglio che, come dice Esiodo, a dirlo può sembrare ovvio, ma che pur era difficile trovare. Se credono che basti scrivere le leggi, e sian pure le migliori, perché lo stato sia ben governato, anche se manchi un'autorità capace di occuparsi della vita quotidiana della città in modo che si comportino saggiamente e virilmente e i cittadini e i servi, sono in errore. E dunque, se vi son già [b] uomini cui si possa affidare questo potere, bene: se invece avete bisogno di uno che vi educi, non avete, io credo, né chi vi possa educare, né chi possa essere educato; pertanto non vi resta che pregare gli dèi. In queste condizioni si trovarono, alla loro fondazione, anche altre città nel passato; e tuttavia ebbero in seguito un buon governo, quando, nella congiuntura di grandi accadimenti bellici o d'altro genere, un uomo valoroso vi nacque, fornito di un grande potere. E dunque è opportuno, anzi necessario, che, [c] prima di iniziare la vostra opera, vi prendiate cura di questo; e tuttavia riflettete su quello che vi ho detto, e non agite sconsideratamente, credendo di poter riuscire facilmente. Sta bene.

Lettera dodicesima

PLATONE AD ARCHITA DI TARANTO CON L'AUGURIO DI STAR BENE

Abbiamo ricevuto con grandissimo piacere le memorie [d] che ci hai mandate, e ne abbiamo ammirato moltissimo l'autore, che ci è sembrato degno dei suoi antichi antenati, i Mirii, come si racconta, che erano una parte dei Troiani emigrati al tempo di Laomedonte, uomini dabbene, secondo la tradizione. Quanto alle mie memorie sugli argomenti di cui mi scrivi, non sono ancora del tutto compiute: tuttavia [e] te le mando così come stanno. Sulla cura che bisogna averne siamo tutti e due d'accordo, sicché non c'è bisogno di raccomandazioni.

[360a] *PLATONE A DIONISIO TIRANNO DI SIRACUSA CON
L'AUGURIO DI STAR BENE*

Voglio che il principio stesso della lettera ti garantisca della sua autenticità. Un giorno in cui tu ospitavi a un banchetto i giovani Locri e ti trovavi sdraiato lontano da me, ti alzasti e mi ti avvicinasti, per dirmi una parola che [b] a me e a chi mi stava sdraiato accanto, uno dei belli, parve amichevole. Costui ti aveva detto: "In verità, o Dionisio, Platone ti ha fatto guadagnare molto in sapienza"; e tu rispondesti: "E in molte altre cose ancora mi ha giovato, perché dallo stesso invito che gli rivolsi, quando lo invitai, trassi subito gran beneficio". Questa disposizione d'animo dobbiamo dunque conservarla ancora, per poter trarre un utile sempre maggiore l'uno dall'altro. Con questo scopo appunto ti mando alcuni scritti pitagorici e delle distinzioni, e, insieme, secondo gli accordi presi allora, [c] un uomo che potrebbe essere utile a te e ad Archita, se Archita viene a trovarti. Ha nome Elicone, di Cizico, ed è scolaro di Eudosso, nelle cui dottrine tutte è molto erudito: ha frequentato anche uno scolaro di Isocrate, e Polisseno, un amico di Brisone. E' anche, cosa rara in uomini come questi, di piacevole conversazione: pare che [d] non sia cattivo, ma piuttosto dolce e buono. Dico questo con esitazione, perché esprimo un giudizio su di un uomo, e l'uomo è un animale non cattivo, ma volubile, eccettuati pochissimi e per poche cose. E dunque, temendo e diffidando di lui, ho cercato di conoscerlo personalmente, e mi sono rivolto ad alcuni suoi concittadini per averne informazioni: e nessuno me ne ha parlato male. Studialo anche tu, e sii cauto. Ma soprattutto, se hai un po' di tempo, impara da [e] lui quello che ti può insegnare, e coltiva le altre discipline filosofiche. Se no, fa istruire da lui qualcun altro, per poter poi imparare con calma da costui, e diventar migliore, e acquistare buona fama: in questo modo io non cesserò di giovarti. Ma di questo basta. [361a] Quanto alle cose che vuoi che ti mandi, ho fatto fare l'Apollo, e Leptine te lo porterà: è opera di un artista giovane e valente, di nome Leocare. Costui aveva un'altra statua che mi parve molto graziosa: l'ho comperata per farne un dono a tua moglie, come segno di gratitudine per le cure che mi ha prestate in modo veramente degno e di te e di me, sia quando ero sano che

quando ero ammalato. E dunque, se ti pare, consegnagliela. Ti mando anche dodici brocche di vino dolce per i fanciulli e due di miele. [b] Per i fichi, siamo giunti quando erano stati già colti: le bacche di mirto, raccolte, erano marcite: ce ne prenderemo maggior cura un'altra volta. Delle piante ti parlerà Leptine. Il denaro per queste spese e per alcuni contributi che dovevo pagare alla città, me lo son fatto dare da Leptine, al quale ho parlato con sincerità e come mi sembrava più decoroso: gli dissi che era mio il denaro, circa sedici mine, speso per la nave Leucadia: e questo denaro mi son fatto [c] dare, e me ne son servito io stesso, e ho comperato quello che vi invio. Quanto allo stato del tuo denaro ad Atene, e a quello del mio, le cose stanno così. Io impiegherò il tuo denaro, come già ti dissi, a quel modo che impiego quello degli altri amici: spendo il meno possibile, quanto mi sembra necessario o giusto o decoroso per me e per chi me lo dà. Ora mi capita questo. Io ho a mio carico le [d] figlie delle mie nipoti, morte quando tu volevi ch'io ricevessi la corona, e io non volli; sono quattro: una è in età da marito, la seconda ha otto anni, la terza poco più di tre, l'ultima non ha ancora compiuto l'anno. A queste devo far io la dote con l'aiuto dei miei amici; almeno a quelle che si sposteranno prima ch'io muoia, perché alle altre non penso. Se il padre di qualcuna di loro sarà in quel momento più ricco di me, non farà niente: ma per ora io sono più ricco dei loro padri, e ho fatto la dote anche [e] alle loro madri, con l'aiuto di alcuni amici, tra i quali è Dione. Una di queste sposa Speusippo, fratello di sua madre. Essa non ha bisogno per la sua dote di più di trenta mine, che è una somma adeguata alla nostra situazione. Se poi morirà mia madre, dieci mine basteranno per farle la tomba. Questa è dunque, all'incirca, la somma che mi è necessaria per fare queste spese: in seguito, se dovrò fare qualche altra spesa pubblica o privata, per poter venire da te, cercherò di spendere, come allora ti dissi, il [362a] meno possibile; ma, quello che non posso evitare, dovrai spenderlo tu. Venendo ora alle spese che devo fare per te ad Atene, sappi prima di tutto che, se devo spendere del denaro per una coregia o per altre cose simili, non trovo, come credevamo, alcun ospite che voglia prestarmelo per te; sappi poi che, se la cosa per cui domando il prestito ha grande importanza per te, quando sia necessario far subito la spesa per averne giovamento, perché il differirla fino all'arrivo di qualche tuo inviato ti danneggerebbe, la mancanza di gente pronta a farti un prestito ti recherà vergogna oltre [b] che danno. Io ne ho fatto la prova quando mandai Erasto da Andromeda egineta, al quale mi avevi detto di rivolgermi, come a tuo ospite, in caso di necessità: perché volevo comperare le altre cose assai costose, che mi avevi incaricato di mandarti. Egli mi rispose cose giuste ed umane: disse che una volta aveva fatto delle spese per tuo padre, e che aveva fatto fatica a riavere

il suo: era disposto a dare ancora, ma poco, non più. Mi rivolsi pertanto a Leptine, ed egli mi fece il prestito: egli merita lode, e non tanto per il fatto che m'ha dato il denaro, ma più perché me lo ha dato prontamente, e perché sempre dimostra la [c] sua amicizia per te, nei fatti come nelle parole. Perché bisogna che io ti dica come mi pare che ciascuno si comporti riguardo a te, sia che agiscano come Leptine, sia che facciano il contrario. Sulla questione del danaro ti parlerò con franchezza, perché è giusto che faccia così, e d'altra parte sono bene informato su quanti ti stanno vicino. Chi dovrebbe avvertirti ogni volta che fa una spesa che egli sa che ti dovrebbe comunicare, esita a farlo, per paura di venirti in [d] uggia; e dunque abituali a farlo, e costringili a riferirti e questo e ogni altra cosa, perché tu devi essere informato il meglio possibile, e decidere tu stesso, senza lasciar correre. Questo è quanto di meglio tu possa fare per il tuo governo, perché lo spendere bene e il pagare con esattezza offrono, tra gli altri, il vantaggio di mantenere intatta la tua sostanza, come certamente riconosci e riconoscerai tu stesso. Evita dunque che ti accusino pubblicamente quelli che dicono di prendersi a cuore le cose tue, perché non è [e] bello né giova alla tua reputazione, di passare per un disordinato. Vorrei ora parlarti di Dione: quanto al resto, non posso dir niente prima che m'arrivino le lettere che mi hai annunciate; per quanto riguarda quello che tu mi hai detto di tacergli, non gli ho parlato né gli ho fatto alcun cenno. Ho tuttavia cercato di capire se, quando questo avvenisse, egli lo sopporterebbe di buon animo o se ne affliggerebbe, e mi è sembrato che egli non lo sopporterebbe tranquillamente. Per il resto Dione è, nei tuoi riguardi, molto moderato a parole e a fatti. [363a] A Cratino, fratello di Timoteo, mio amico, donerò una corazza da oplita, di quelle pieghevoli che portano i fanti, e alle figlie di Cebete tre tuniche di sette cubiti, non di quelle lussuose di Amorgo, ma di quelle fatte di lino di Sicilia. Senza dubbio tu conosci il nome di Cebete: è ricordato nei discorsi socratici insieme con Simmia, e discute con Socrate nel dialogo intorno all'anima: è amico di noi tutti e ci vuol bene. [b] Del segno che distingue le lettere che ti scrivo seriamente, credo che ti ricordi: tuttavia osservalo e sta ben attento, perché vi son molti che mi pregano di scriverti, e non è facile rifiutare apertamente. Le lettere serie cominciano con la parola "dio", le altre con la parola "dèi". Gli inviati m'hanno pregato di scriverti, ed è naturale: essi ci lodano grandemente dovunque, te e me, e sopra tutti Filagro, quello che allora aveva la mano ammalata. E [c] anche Filede, venuto dalla corte del Gran Re, parlò di te: se la lettera non fosse già troppo lunga, ti scriverei quello che disse; ma tu puoi fartelo dire da Leptine. Se vuoi mandarmi per mezzo di altra persona la corazza o qualche altra delle cose ch'io ti chiedo, consegnala pure a chi vuoi: se no, consegna tutto a Terillo, un nostro amico che viaggia

per mare, uomo esperto di molte cose, ma soprattutto di filosofia. Il genero di Tisone, ch'era edile quand'io partii. Sta bene, e dedicati allo studio della filosofia, ed invita [d] allo stesso studio i più giovani, e abbracciami i compagni di gioco, e di' ad Aristocrito e agli altri che, se giunge qualche mio discorso o qualche mia lettera per te, te li facciano conoscere subito e ti rammentino di fare quello che ti chiedo. Ed ora non aspettare, ma restituisci subito a Leptine il suo denaro; così anche gli altri, guardando a lui, saranno più pronti a farci prestiti. [e] Iatrocle, quello ch'io ho liberato insieme con Mironide, ora sta venendo da te con gli altri ch'io ti mando; prendilo al tuo servizio, perché è ben disposto verso di te, e serviti di lui per quello che t'occorre. La lettera conservala o fatti degli appunti, e mantieniti sempre tu stesso.

DEFINIZIONI

traduzione di Giovanna Sillitti

[411a] **Eterno** ciò che esiste per tutto il corso del tempo, nel passato e nel presente, senza corrompersi.

Divinità vivente immortale, che basta da sé alla sua felicità; essenza eterna, principio naturale del bene.

Nascita movimento verso l'essere, partecipazione dell'essere, passaggio all'essere.

Sole fuoco celeste, il solo che le stesse persone possono [b] vedere dall'aurora al tramonto; astro che appare di giorno; vivente eterno, animato, massimo fra tutti.

Tempo moto del sole, misura del suo corso.

Giorno cammino del sole, dal suo sorgere al tramonto; luce che si oppone alla notte.

Aurora inizio del giorno; prima luce irradiata dal sole.

Meriggio tempo in cui le ombre dei corpi hanno la misura minima.

Sera fine del giorno.

Notte oscurità che si oppone al giorno; privazione di sole.

Caso processo dall'ignoto all'ignoto, causa accidentale di un evento straordinario.

[c] **Vecchiaia** deperimento dell'essere vivente a causa del tempo.

Vento movimento dell'aere intorno alla terra.

Aere elemento a cui sono connaturali tutti i movimenti nello spazio.

Cielo corpo che abbraccia tutte le cose sensibili, tranne l'aere superiore.

Anima ciò che si muove da sé, principio del moto vitale dei viventi.

Potenza quel che può prodursi da sé.

Vista facoltà di distinguere gli oggetti.

Oso midollo reso rigido dal calore.

Elemento ciò che costituisce e in cui si dissolvono i composti.

[d] **Virtù** la migliore disposizione; stato di per sé lodevole dell'essere mortale; stato in grazia del quale si dice buono chi lo possiede; giusta osservanza delle leggi comuni; disposizione per cui si dice del tutto virtuoso chi vi si trova; stato che produce la giustizia.

Prudenza potenza atta a generare di per sé la felicità dell'uomo; scienza del bene e del male; scienza da cui deriva la felicità; disposizione che ci permette di distinguere quel che si deve fare da quel che non si deve.

Giustizia conformità dell'anima con se medesima; [e] conveniente rapporto delle parti dell'anima fra loro e riguardo a ciò che concerne i loro reciproci rapporti; stato che porta a dare a ciascuno quanto merita; stato per il quale; si preferisce scegliere quel che appare giusto; stato che porta a vivere sottomessi alle leggi; uguaglianza sociale; stato che dispone all'ubbidienza delle leggi.

Temperanza misura dell'anima rispetto alle sue naturali inclinazioni e ai suoi piaceri; armonia e buona disposizione dell'anima riguardo ai piaceri e ai dolori che la natura comporta; coerenza dell'anima nel comandare e nell'ubbidire; libertà di operare secondo natura; buona disposizione dell'anima ragionevole; accordo dell'anima riguardo [412a] al bene e al male; stato che conduce, chi lo possiede, a scegliere con prudenza ciò che deve.

Coraggio stato per il quale l'anima non è attaccabile dal timore; ardimento guerresco; esperienza delle cose di guerra; fermezza d'animo di fronte a ciò che può incutere timore e terrore; audacia sostenuta dal senno; intrepida attesa di fronte alla morte; atteggiamento che si preoccupa di giudicare rettamente nel momento del pericolo; forza che si oppone equamente al pericolo; forza tenace nella virtù; serenità dell'anima di fronte a quanto ci appare spaventevole e rischioso secondo una retta considerazione; [b] capacità di attenersi alle opinioni non vili riguardo ai rischi e alle prove di guerra; costante osservanza della legge.

Padronanza capacità di sopportare il dolore; conformità ad un retto giudizio; potere infallibile della convinzione che si fonda su di un retto giudizio.

Autonomia perfezione nel possesso del bene; stato nel quale si è padroni di se medesimi.

Equità disposizione a cedere i propri diritti e i propri interessi; misura nelle relazioni; giusto atteggiamento dell'anima razionale per ciò che concerne il bene e il male.

[c] **Costanza** sopportazione del dolore in vista del bene; sopportazione dei travagli in vista del bene.

Ardimento stato in cui non ci si aspetta il male; imperturbabilità in presenza del male.

Impassibilità riuscire a non soccombere di fronte al dolore.

Amore del lavoro stato che porta a non desistere da ciò che si è intrapreso; costanza volontaria; abitudine irreprensibile a impegnarsi.

Pudore tenersi volontariamente a distanza dalle azioni audaci, secondo giustizia e in vista di ciò che appare migliore; scelta volontaria del meglio; timore di un giusto biasimo.

[d] **Libertà** dirigere la propria vita; contare su se stessi per tutto; possibilità di vivere secondo il proprio interesse; liberalità nell'uso e nel possesso delle sostanze.

Liberalità stato che favorisce l'arricchirsi nella misura lecita; spesa e possesso moderato delle sostanze.

Mitezza repressione degli atti d'ira; armoniosa fusione dell'anima.

Decoro sottomissione volontaria a ciò che appare migliore; armonia nei movimenti del corpo.

Felicità bene che consta di tutti i beni; forza sufficiente per vivere bene; completezza nella virtù; possibilità, [e] per chi vive, di bastare a se stessi.

Magnificenza dignità conforme al retto giudizio dell'uomo più rispettabile.

Sagacia felice dote dell'anima che permette, a chi la possiede, d'intuire ciò di cui ciascuno necessita; acutezza mentale.

Probità rettitudine morale congiunta a prudenza; serietà morale.

Rettitudine stato che permette di eleggere di preferenza il meglio.

Magnanimità nobile comportamento di fronte alle circostanze; magnificenza dell'anima secondo ragione.

Filantropia inclinazione ad amare l'umanità; benevola disposizione nei rapporti con gli uomini; benevolenza abituale; ricordo che si manifesta con le buone azioni.

Pietà giustizia verso gli dèi; volontario ossequio agli [413a] dèi; giusto riconoscimento dell'onore dovuto agli dèi; scienza dell'onore che si deve agli dèi.

Bene ciò che ha il suo fine in sé.

Sicurezza stato in cui si è immuni dal timore.

Apatia stato in cui si è immuni dalle passioni.

Pace interruzione delle discordie belliche.

Indolenza inerzia dell'anima; insensibilità dell'elemento irascibile.

Abilità capacità di perseguire il fine che ci si propone.

Amicizia conformità di sentimenti sul bene e sul giusto; scelta dello stesso tenore di vita; accordo nel pensiero [b] e negli atti; conformità nel vivere; comunione di affetti; scambio reciproco di buone azioni.

Nobiltà virtù di un carattere generoso; buona disposizione dell'anima a lasciarsi condurre ai discorsi e alle azioni.

Scelta esatta valutazione.

Benevolenza simpatia di un uomo per l'altro.

Parentela comunanza della stirpe.

Concordia comunanza di tutte le cose; armonia dei pensieri e delle concezioni.

Amore ricevere tutto compiutamente.

Politica scienza del bene e dell'utile; scienza che tende a realizzare la giustizia nella città.

[c] **Compagnia** amicizia nata dalla familiarità con coetanei.

Prudenza innata virtù nel giudicare.

Fede salda persuasione che le cose stanno così come sembrano; fermezza di carattere.

Verità capacità di affermare o negare; scienza delle cose vere.

Volontà inclinazione conforme alla giusta ragione; desiderio ragionevole; desiderio conforme a ragione secondo natura.

Consiglio avviso dato ad un altro sull'azione, sul modo di agire.

Opportunità momento propizio per subire o fare ciò che si deve.

[d] **Circospezione** cautela rispetto al male; prendersi cura di stare in guardia.

Ordine capacità di associare tra di loro tutte le cose che si trovano in reciproco rapporto; armonia di rapporti; principio dei reciproci rapporti fra tutte le cose; armonia nell'acquisizione delle conoscenze.

Attenzione sforzo di apprendere da parte dell'anima.

Ingegno prontezza nell'apprendere; buona disposizione naturale; virtù naturale.

Facilità d'imparare inclinazione dell'anima ad apprendere con prontezza.

Sentenza decisione sovrana riguardo ad un problema controverso; controversia legale sul giusto e l'ingiusto.

[e] **Legalità** obbedienza alle buone leggi.

Allegrezza gioia connessa alle azioni del saggio.

Onore concessione di beni a chi ha agito virtuosamente; stima conferita dalla virtù; cura della propria dignità.

Zelo manifestazione di una scelta pratica.

Benignità beneficenza volontaria; cessione del bene; aiuto opportuno.

Concordia conformità di opinioni fra i governanti e i sudditi sul governare e sull'obbedire.

Stato comunanza di un grande numero di uomini che ha la possibilità di vivere floridamente e che è retto da leggi.

[414a] **Previdenza** prendere provvedimenti in vista di avvenimenti futuri.

Deliberazione esame sul modo di giovare di certi eventi futuri,

Vittoria potenza che soverchia nella lotta.

Cognizione sicura sicuro giudizio di fronte alle obiezioni.

Dono scambio di un favore.

Opportunità momento perfettamente adatto a cogliere l'utile; momento propizio per ottenere un bene.

Memoria disposizione dell'anima a conservare il vero che è in sé.

Meditazione tensione della mente.

Intelligenza principio della scienza.

Santità zelo nell'evitare il peccato contro la divinità; [b] culto conforme a natura per onorare gli dèi.

Arte divinatoria scienza atta a predire i fatti prima di averli conosciuti.

Arte profetica scienza che si occupa di indagare il presente e il futuro dei mortali.

Sapienza scienza non ipotetica; scienza degli esseri eterni; scienza che si occupa delle cause degli esseri.

Filosofia brama di conoscere gli esseri eterni; stato in cui s'indaga la verità, in quanto verità; sollecitudine dell'anima sostenuta dalla retta ragione.

Scienza concezione che non si può modificare con il [c] ragionamento; facoltà di concepire una o più cose, non modificabile per mezzo del ragionamento; discorso vero che saldamente poggia sulla facoltà intellettuale.

Opinione concezione che si lascia persuadere dal ragionamento; mutabilità del pensiero; pensiero che può essere portato dal ragionamento al falso come al vero.

Sensazione mutabilità dell'anima; modificazione del pensiero per l'influenza del corpo; avvertimento dato agli uomini opportunamente, donde deriva la facoltà irrazionale di conoscere per mezzo del corpo.

Indole disposizione dell'anima per cui si è variamente qualificati.

[d] **Voce** ciò che deriva dal pensiero.

Discorso voce scritta o parlata esplicativa di ciascuna cosa; linguaggio formato da nomi e da verbi, senza musica.

Nome locuzione inarticolata esplicativa di tutto quanto si predica dell'essenza e di tutto quello che si dice di per sé.

Locuzione voce umana scritta o parlata; simbolo comune per farsi comprendere, senza musica.

Sillaba articolazione della voce umana espressa con delle lettere.

Definizione discorso che si basa sulla differenza e sul genere.

[e] **Prova** dimostrazione di ciò che non è evidente.

Dimostrazione discorso sillogistico vero; discorso esplicativo attraverso proposizioni già conosciute.

Elemento del suono suono semplice che è causa di altri suoni.

Utile ciò che giova al nostro benessere; ciò che è causa del bene.

Vantaggio ciò che conduce al bene.

Bello il bene.

Bene ciò che causa la conservazione degli esseri; il fine cui tende ogni cosa, donde consegue la scelta che bisogna fare.

Temperanza moderazione dell'anima.

Giusto ordinamento legale che realizza la giustizia.

[415a] **Volontario** ciò che attrae per se stesso; ciò che si sceglie per sé; ciò che è compiuto con intenzione.

Libero ciò che si determina da sé.

Misurato lo stadio intermedio tra il troppo e il poco, secondo le

esigenze dell'arte.

Giusta misura lo stadio intermedio tra l'eccesso e il difetto.

Prezzo della virtù premio che si desidera di per sé.

Immortalità eterna permanenza dell'essere vivente.

Santo omaggio alla divinità gradito al dio.

Festa periodo sacro convenuto dalla legge.

Uomo essere vivente privo di ali; bipede, dalle unghie piatte; il solo tra gli esseri viventi capace di acquistare una scienza basata sul ragionamento.

[b] **Sacrificio** offerta di una vittima alla divinità.

Preghieria invocazione rivolta dall'uomo agli dèi per ottenere il bene o ciò che sembra bene.

Re capo supremo che governa secondo le leggi; capo supremo che regge lo stato politico.

Autorità cura dell'insieme.

Magistratura carica concernente le leggi.

Legislatore creatore delle leggi secondo cui si deve governare la città.

Legge decisione politica del popolo a tempo indeterminato.

Ipotesi principio che non si può dimostrare; ricapitolazione del discorso.

Decreto editto politico per un tempo determinato.

[c] **Politico** chi sa organizzare lo stato.

Città luogo abitato da una moltitudine di persone che hanno in comune i decreti; moltitudine di persone sottoposte ad una medesima legge.

Virtù politica giusto ordinamento statale.

Virtù militare pratica di guerra.

Alleanza associazione per la guerra.

Salvezza raggiungimento di ciò che previene o evita il danno.

Tiranno chi, domina la città a suo piacimento.

Sofista cacciatore mercenario di giovani ricchi e distinti.

[d] **Ricchezza** possesso sufficiente per vivere felicemente; abbondanza di beni che danno il benessere.

Deposito bene ceduto in fiducia.

Purificazioni discriminazione del male dal bene.

Vincere distinguersi nel combattere.

Uomo buono chi è in grado di fare del bene per quanto è possibile all'uomo.

Temperante chi modera i desideri.

Continente chi domina le parti dell'anima che si oppongono alla retta ragione.

Onesto chi è del tutto buono; chi possiede la virtù che gli è propria.

[e] **Angoscia** preoccupazione dolorosa e tacita.

Ottusità lentezza nell'apprendere.

Dispotismo governo che non è tenuto a dar conto li quel che fa, ma è giusto.

Antifilosofia disposizione per la quale si diventa odiatori dei ragionamenti.

Timore spavento dell'anima nell'attesa di un male.

Iracondia impeto violento, irragionevole, dell'anima irrazionale.

Costernazione timore nell'attesa di un male.

Adulazione relazione che tende a piacere senza tener conto di alcuna più nobile considerazione; situazione nella quale smisuratamente si tende a piacere.

Collera invito dell'anima irascibile a vendicarsi.

Violenza ingiustizia che conduce all'ignominia.

[416a] **Intemperanza** situazione di violenza nei riguardi della giusta ragione rispetto a quel che sembra piacevole.

Viltà fuga dagli affanni; paura che attanaglia ogni slancio.

Principio causa prima dell'essere.

Calunnia quel che allontana gli amici mediante il discorso.

Occasione momento opportuno per fare qualcosa.

Ingiustizia dispregio delle leggi.

Indigenza mancanza di beni.

Vergogna timore dell'infamia.

Millanteria stato in cui si affetta di avere uno o più beni che non ci sono.

Peccato azione che si oppone alla retta ragione.

Invidia afflizione per i beni di cui gli amici fruiscono, o di cui hanno fruito.

Impudenza stato in cui l'anima si trova quando sopporta l'infamia per motivi di utilità.

Temerità eccessivo ardire di fronte a pericoli che non si dovrebbero affrontare.

Vana prodigalità stato dell'anima che tende a approfondire senza ragione ogni guadagno.

Cattiva natura cattiveria naturale e difetto di natura; malattia naturale.

Speranza attesa del bene.

Follia degenerazione di un sano giudizio.

Loquacità irragionevole intemperanza nel parlare.

Contrarietà la distanza più grande che intercorre tra oggetti dello

stesso genere, ma differenti.

Involontario ciò che si fa senza intenzione.

Educazione potenza di educare l'animo.

Attività educativa trasmettere l'educazione.

Scienza legislativa scienza che rende buona la città.

Ammonizione rimproverare secondo coscienza; rimprovero inflitto per prevenire l'errore.

Soccorso impedire un male presente o imminente.

Punizione cura dell'anima dopo che ha commesso un fallo.

Possanza superiorità nell'agire e nel parlare; stato nel quale ci si trova ad esser possenti; forza naturale.

Salvare il conservare illesi.

DIALOGHI SPURI

traduzione di Giovanna Sillitti

SUL GIUSTO

SOMMARIO

In che consiste la giustizia? Difficoltà di rispondere a tale problema (I 372a-373a). Tentativo di chiarificazione da parte di Socrate: le cose grandi si distinguono dalle piccole con il metro; gli oggetti pesanti da quelli leggeri con la bilancia. E le azioni giuste, come si distinguono dalle ingiuste? Dopo vari, ulteriori tentativi di chiarificazione da parte di Socrate si stabilisce che è la parola dei giudici ciò che permette una tale discriminazione. Ma quali sono le azioni giuste, e quali le ingiuste? (II 373a- III 374a). E gli uomini commettono ingiustizia volontariamente? Così crede l'interlocutore di Socrate, mentre quest'ultimo è convinto del contrario. Si stabiliscono quali azioni siano giuste e quali ingiuste, ma non viene ancora chiarito, in tal modo, quali siano le azioni veramente giuste e quali le ingiuste, potendo, invero, le stesse azioni essere ora giuste ed ora ingiuste, e giusto, ad esempio, ingannare i nemici e a un tempo giusto, talora, ingannare gli amici (III 374a- VI 375a). La risposta dell'interlocutore, e cioè che giuste sono quelle azioni fatte a tempo e a luogo, porta alla conclusione che giusto è dunque chi riesce ad agire a tempo e a luogo in virtù del sapere. Ingiusto è dunque chi è ignorante, ed essendo l'ignoranza involontaria, l'ingiustizia, come deve convenire lo stesso interlocutore, è anch'essa involontaria (VI 375a- VIII 375d).

[372a] I. - Potresti chiarirmi che cosa sia la giustizia? o non ti sembra importante discutere su tale problema? - Oh no, mi sembra molto importante! - Che cos'è, dunque? - E cos'altro mai, se non ciò che viene ritenuto giusto? - Non rispondermi così, ma nel modo che ora ti indico. Se tu mi chiedessi che cosa è un occhio, io ti risponderei che è ciò con cui vediamo; e se mi chiedessi ancora di fartelo vedere, io te lo mostrerei. Se mi chiedessi che cosa noi chiamiamo col nome di 'anima', io ti risponderei che l'anima è ciò con cui conosciamo; e se mi chiedessi, infine, che cos'è la voce, io ti risponderei che è ciò per mezzo di cui parliamo; allo stesso modo, dunque, rispondimi anche tu, dicendomi che cosa è il giusto in funzione dell'uso che ne facciamo, secondo gli esempi che ti ho testé esposti. - A questo modo, non so affatto risponderti. - Poiché dunque non lo sai, vuoi che vediamo se riusciamo a trovare la risposta per una via più facile? Di quale oggetto ci serviamo per distinguere le cose più grandi dalle più piccole? Del metro, no? - Sì. - E insieme col metro quale arte usiamo? Non forse [373a] quella del misurare? - Certamente, l'arte del misurare. - E per distinguere gli oggetti leggeri da quelli pesanti ricorriamo alla bilancia, no? - Certamente. - Ma, insieme con la bilancia, a quale arte? Non forse a quella del pesare? - Proprio così. - E allora, volendo considerare le azioni giuste e quelle ingiuste, con quale strumento possiamo distinguerle e, insieme con esso, con quale arte? Non ti sembra che, posta in tali termini, la cosa sia più chiara? - No.

II. - Allora, ricominciamo: quando siamo in dubbio su ciò che sia più grande, o più piccolo, chi è in grado di deciderlo? Non forse i misuratori? - Sì. - E quando [b] invece siamo in dubbio sul molto e il poco, chi decide? I calcolatori, no? - Certo. - E quando siamo in dubbio, tra noi, su quel che sia giusto, o ingiusto, a chi ricorriamo, e chi è in grado di deciderlo volta per volta? Rispondi. - Intendi parlare dei giudici, Socrate? - Bene, hai trovato. Vedi allora di rispondere anche a questa domanda. In qual modo i misuratori distinguono nel campo del grande e del piccolo? Non forse misurando? - Certamente. - E per distinguere il pesante dal leggero? Non forse pesando? - Senza dubbio, pesando. - E riguardo al più e al meno? Non forse contando? - Sì. [c] - E riguardo al giusto e all'ingiusto? Rispondi. - Non so rispondere. - Di' pure che lo fanno parlando. - E' vero. - Parlando, dunque, i giudici ci distinguono, quando giudicano del giusto e dell'ingiusto? - Sì. - Ed è col misurare che i misuratori stabiliscono le misure del piccolo e del grande: difatti è la misura ciò che permette loro di far questo. - E' così. - A loro volta, col pesare i pesatori

valutano gli oggetti pesanti e leggeri, poiché è la bilancia che consente loro di farlo. - E' [d] vero. - Ed è col calcolo che i calcolatori stabiliscono il più e il meno: è il numero lo strumento con cui operano tale distinzione. - E' così.

III. - Parlando, infine, lo abbiamo ammesso poc'anzi, i giudici ci giudicano quanto alle azioni giuste e a quelle ingiuste: è la parola, infatti, che permette loro di far ciò. - Dici bene, Socrate. - Difatti è così: è la parola, invero, come sembra, ciò per cui si è in grado di distinguere il giusto dall'ingiusto. - Sembra anche a me. - Ma quali sono le cose giuste, e quali le ingiuste? Se qualcuno ci chiedesse che cosa è il più grande e che cosa il più piccolo - poiché la misura, l'arte del misurare e colui che [e] misura distinguono tra l'oggetto più grande e quello più piccolo - noi risponderemmo che è più grande ciò che supera, più piccolo ciò che viene superato. E poiché il peso, l'arte del pesare e colui che pesa son ciò che permette di distinguere il pesante dal leggero, se ci chiedessero che cos'è il pesante, e cosa il leggero, noi risponderemmo che pesante è ciò che fa inclinare il piatto della bilancia, e leggero ciò che lo porta in alto. Ma allora, analogamente, a chi ci chiedesse - poiché la parola, l'arte del giudicare e il giudice giudicano per noi del giusto e dell'ingiusto - cos'è mai il giusto, e cosa l'ingiusto, quale risposta potremmo noi dare? O non siamo ancora capaci di rispondere? - Non ancora. - Ritieni forse che [374a] gli uomini facciano volontariamente l'ingiustizia, o involontariamente? Credi cioè che commettano ingiustizia e siano ingiusti di loro volontà oppure no? - Certo, Socrate, di loro volontà: difatti sono malvagi. - Allora tu credi che gli uomini, di loro volontà, siano cattivi ed ingiusti? - Ma certo. Perché, tu non lo credi? - No, se si deve prestar qualche fede al poeta. - A quale poeta? - A quello che disse: "Nessuno è malvagio di sua volontà, e neppure beato senza volerlo". - Ma Socrate, è allora vero l'antico proverbio secondo cui gli [b] aedi s'inventano molte cose.

IV. - Veramente mi stupirei se, così dicendo, quel poeta avesse detto il falso. Se hai tempo, vediamo se dice il falso o il vero? - Ho tempo. - Vediamo, dunque. Ritieni sia giusto mentire, oppure dire la verità? - Dire la verità. - Mentire è ingiusto, dunque? - Sì. - E bisogna piuttosto ingannare, o non ingannare? - Non ingannare, certo. - E dunque ingiusto ingannare? - Sì. - E ancora: è giusto nuocere, oppure aiutare? - Aiutare. - Nuocere è dunque ingiusto? - Sì. - E' [c] allora giusto dire il vero, non trarre in inganno, aiutare mentre mentire, far del male, ingannare è ingiusto. - E' proprio così, per Giove.

V. - E ciò anche riguardo ai nemici? - Niente affatto. - E' allora giusto danneggiare i nemici, ed ingiusto aiutarli? - Certamente. - Dunque è giusto danneggiare i nemici anche ingannandoli? - E come no? - E mentire per ingannarli e danneggiarli? Non è [d] giusto? - Sì. - Mentre invece, gli amici, è giusto aiutarli, no? - Senza dubbio. - E non ingannandoli, o anche ingannandoli, quando sia per il loro bene? - Anche ingannarli, per Giove! - Ed è giusto aiutarli con l'inganno, ma non però con la menzogna? Oppure è giusto aiutarli anche mentendo? - Anche mentendo. - Allora risulta evidente che il mentire, e il dire il vero, sono ad un tempo cosa giusta e cosa ingiusta. - Sì. - E giusto e ingiusto il non ingannare e l'ingannare. - Sembra di sì. - E giusto e ingiusto, ugualmente, il recar danno e l'aiutare. - Sì.

VI. - Tutte queste azioni dunque, pur restando, a [e] quanto sembra, le stesse, sono tanto giuste quanto ingiuste. - Mi sembra proprio di sì. - Ascolta: io, come tutti gli altri uomini, non ho un occhio a destra, ed uno a sinistra? - Certamente. - E non ho pure una narice a destra, ed una a sinistra? - E' così. - Ed una mano destra, ed una sinistra? - Sì. - E allora, poiché designando queste parti del nostro corpo tu le chiami alcune 'destre' e altre 'sinistre' se ti chiedessi quali sono, potresti rispondermi che sono "destre" quelle che stanno da un lato e "sinistre" quelle che stanno dall'altro? - Sì. - Anche qui, allora, poiché tu le stesse azioni le chiami ora giuste, e ora ingiuste, vuoi dirmi quali [375a] sono le giuste, e quali le ingiuste? - Secondo me sono giuste quelle azioni che vengono fatte quand'è necessario, al momento opportuno; ingiuste quelle che si compiono fuori luogo. - La tua opinione è giusta. Chi dunque compie ciascuna azione a tempo opportuno, agisce giustamente, mentre agisce ingiustamente se la compie fuori luogo. - Sì. - E naturalmente è giusto chi compie azioni giuste; ingiusto chi compie ingiustizia. - E' così.

VII. - Ora, chi è mai capace di tagliare, cauterizzare, ridurre i gonfiori a tempo e luogo? - Il medico. [b] - Perché sa, o per qualche altro motivo? - Perché sa. - E invece, chi è capace di zappare, arare e piantare a tempo opportuno? - Il contadino. - Perché sa, o perché non sa? - Perché sa. - E non è forse così anche per tutte le altre cose? Chi sa, dunque, è capace di fare, a tempo e luogo, quel che è necessario, e chi non sa, non lo è? - Dici il vero. - Anche allora quanto al mentire, all'ingannare, al giovare, chi sa è in grado di fare ciascuna di queste azioni a tempo opportuno, [c] e chi non sa non lo è? - Dici bene. - E chi fa tali cose a tempo opportuno è l'uomo giusto? - Sì. - Ma egli compie tali azioni perché sa. - Come no? - Il giusto è dunque tale in virtù del sapere. - Sì. - E l'ingiusto, invece, è ingiusto per il motivo

opposto, a paragone del giusto. - Sembra di sì. - Ora, il giusto è giusto in virtù della sapienza. - Sì.

VIII. - Allora l'ingiusto è ingiusto per colpa dell'ignoranza. - Sembra. - Rischia dunque che la giustizia sia ciò che i nostri antenati ci hanno lasciato come saggezza, e l'ingiustizia ciò che ci hanno lasciato come ignoranza. [d] - Così sembra. - Ma, ancora: gli uomini sono forse ignoranti di loro volontà, o involontariamente? - Involontariamente. - E dunque anche ingiusti lo sono involontariamente? - Mi pare chiaro. - Ma gli ingiusti sono malvagi? - Sì. - Involontariamente, dunque, sono tanto malvagi quanto ingiusti? - Senz'altro. - E commettono ingiustizia perché sono ingiusti? - Sì. - Per questo elemento involontario dunque? - E' esatto. - Ma ciò che avviene volontariamente non deriva da ciò che è involontario? - Certamente no. - Mentre un'azione ingiusta deriva dall'essere ingiusti. - Sì. - Ma ciò che è ingiusto è involontario. - E' involontario. - Dunque involontariamente gli uomini commettono ingiustizia, e sono ingiusti e malvagi. - Involontariamente, come sembra. - Dunque non ha detto il falso il poeta, per questo almeno. - Sembra di no.

SULLA VIRTÙ

SOMMARIO

La virtù è insegnabile, oppure no? Per esaminare tale problema, si ricerca se gli uomini famosi per la loro sapienza e bontà, quali Tucide, Temistocle, Aristide, Pericle, abbiano potuto rendere sapienti e buoni qualcuno dei loro discepoli. Sembra di no. Forse non vollero rendere gli altri partecipi della loro virtù? (I 376a-II 377a). Ma i buoni sono coloro che fanno del bene, non possono quindi negare a nessuno di renderli migliori. Così lo stesso Temistocle ha dato a suo figlio un'ottima educazione in tutti i campi, anche se non è riuscito a renderlo migliore nella virtù sua propria; e così pure Aristide e Pericle con i loro figli (II 377a-V 378a). Se la virtù fosse insegnabile avrebbero verosimilmente potuto non rendere i loro figli virtuosi? E se non è insegnabile, i buoni son dunque tali per natura, a quel modo che per natura esistono buoni cavalli, e cani, oro ed argento di buona qualità, e corpi fisicamente vigorosi? Ma le città, fra tutti, preferiscono gli uomini buoni (VI 378b-VIII 379a). Il problema, piuttosto, sarebbe quello di scoprire tali buone nature umane: ma un'arte che le sappia individuare non c'è. Eppure sarebbe utile, dato che con ogni probabilità né l'insegnamento né la natura possono comunicare la virtù agli uomini virtuosi, e invero si diventa tali per dono divino, come attesta il fatto che l'epiteto di frequente usato per lodare i buoni è proprio quello di "divino" (VIII 379a-IX 379d).

[376a] I. - La virtù è qualcosa d'insegnabile? O non lo è, e gli uomini diventano buoni per natura, o in qualche [b] altro modo? - Per ora non so cosa rispondere, Socrate. - Proviamo allora ad esaminare il problema in questo modo. Vediamo, se qualcuno volesse diventar buono quanto al possesso della virtù per cui sono buoni i bravi cuochi, in che modo potrebbe riuscirvi? - E' evidente che costui dovrebbe apprenderla dai buoni cuochi. - E ancora, se qualcuno volesse divenire un buon medico, da chi potrebbe andare per divenire tale? - Da qualche buon medico, è chiaro. - E se invece volesse diventar [c] buono quanto alla virtù che possiedono i bravi architetti? - Dovrebbe andare dagli architetti. - E se volesse diventar buono nel senso di quella virtù per la quale son buoni gli uomini buoni e bravi, dove si dovrebbe rivolgere per apprenderla? - Immagino che anche per tale virtù, ammesso che sia insegnabile, egli dovrebbe andare dagli uomini buoni: o dove altrimenti? - Vediamo, allora; quali uomini buoni abbiamo avuto in passato? Così potremo vedere se questi stessi sono quelli che producono altri uomini buoni. - Tucidide, Temistocle, Aristide, [d] Pericle. - Di ognuno di costoro possiamo dire chi sia stato il maestro?

II. - Non possiamo: non si fa alcun nome in proposito. - Si fa d'altronde il nome di qualcuno dei loro discepoli, straniero, o concittadino, libero o schiavo, il quale a causa dei suoi rapporti con costoro sia divenuto bravo e buono? - Neppur di questo si fa menzione. - Forse, allora, per invidia rifiutarono di rendere gli altri uomini partecipi della loro virtù? - Forse. - E lo fecero per non avere dei rivali, secondo il costume dei cuochi, dei medici, degli architetti? Infatti non è vantaggioso per loro avere molti concorrenti, cioè convivere con molti che abbiano la loro stessa competenza. Ma, allora, non è forse così anche per gli uomini buoni? Non è svantaggioso per loro il dover vivere tra persone simili a loro? - Può darsi. - Ma gli uomini buoni non sono anche giusti? - Sì. - E c'è qualcuno a cui riesca vantaggioso il vivere non fra i buoni, ma fra i malvagi? - Non so rispondere. - E neppure a questo sai rispondere, se cioè sia funzione dei buoni il nuocere e funzione dei malvagi il giovare, o se accada il contrario? - Il contrario. - I buoni [377a] dunque giovano, e i cattivi danneggiano? - Sì. - E c'è mai qualcuno che preferisca ricevere un danno piuttosto che un vantaggio? - No di certo.

III. - Nessuno dunque preferisce vivere tra i malvagi piuttosto che tra gli onesti. - E' così. - Nessun uomo buono, dunque, può aver invidia per un suo simile, e quindi rifiutarsi di rendere gli altri buoni e

simili a sé. - Sembra di no, almeno secondo il tuo ragionamento. - Forse hai sentito dire che Temistocle aveva un figlio di nome Cleófanto. - Sì. - Ora non ti sembra che Temistocle non può aver invidiato al figlio di divenire il migliore possibile, lui che non l'avrebbe invidiato a nessun [b] altro, una volta ammesso che era buono? E che egli sia stato buono lo abbiamo già detto. - Sì. - Saprai allora che Temistocle addestrò suo figlio ad essere un bravo e buon cavaliere - egli invero sapeva stare saldamente ritto in sella, e lanciare dardi da cavallo e compiere molti altri mirabili esercizi. E gli insegnò tante altre cose, e lo rese sapiente in tutte quelle discipline che potevano insegnare dei bravi maestri. Non hai sentito dire ciò dalle persone più anziane? - Sì, l'ho sentito.

[c] IV. - Non si potrebbe dunque far colpa alla natura di suo figlio, accusandolo d'inettitudine. - Non sarebbe giusto, secondo quanto dici. - Ma che poi Cleófanto, figlio di Temistocle, sia divenuto buono e bravo in quelle qualità per cui era bravo suo padre, lo hai mai sentito dire da alcuno, giovane o vecchio che fosse? - Non l'ho mai sentito dire. - E noi possiamo allora credere che Temistocle volesse educare suo figlio in tutte quelle altre cose, e, nel campo della virtù che gli era propria, non cercasse [d] di renderlo migliore del suo peggior vicino, se è vero che la virtù si può insegnare? - Non mi sembra possibile. - Tale è dunque il maestro di virtù di cui hai parlato. Passiamo allora ad esaminare l'altro, Aristide, che allevò Lisimaco, e lo fece istruire dai migliori maestri di Atene in modo eccellente, senza però riuscite a farne un uomo migliore di nessun'altro. Lo abbiamo conosciuto e frequentato entrambi, no? - Sì.

V. - Tu sai inoltre che Pericle allevò, a sua volta, due figli, Paralo e Santippo, uno dei quali mi sembra sia stata [e] anche una tua passione. Li addestrò, come anche tu sai, ad essere cavalieri non inferiori a nessun altro in Atene; inoltre li istruì nella musica, in ogni altra abilità competitiva e in tutte le arti che si possono insegnare, in modo che non fossero inferiori a nessuno. Si può dire, allora, che non volesse farne uomini valenti? - Ma forse lo sarebbero divenuti, Socrate, se non fossero morti in giovane età. - Fai bene a venire in aiuto dei tuoi prediletti, ma, se la virtù fosse insegnabile e se Pericle fosse stato capace di renderli buoni, li avrebbe certo resi sapienti nella virtù sua propria, più che nella musica o negli [378a] esercizi. Il fatto sarà, invece, che non è possibile insegnare la virtù, dal momento che anche Tucidide, a sua volta, allevò due figli, Melesia e Stefano, di cui non potresti certo dire quel che hai già detto per i figli di Pericle. Anche tu infatti sai che uno di costoro è alle soglie della vecchiaia, e

che l'altro l'ha già superata. Ora, è vero che il loro padre diede loro un'ottima educazione in tutti i campi, ma essi risultarono superiori a tutti gli Ateniesi nella lotta: infatti egli affidò uno di loro a Xantia, l'altro a Eudoro, i quali erano stimati i migliori lottatori del tempo. - Sì.

[b] VI. - E possiamo credere che costui insegnasse ai suoi figli ciò per cui occorreva spendere, e non abbia invece insegnato loro ciò che, senza alcuna spesa, poteva renderli buoni, se la virtù era insegnabile? - Non è verosimile. - O forse Tucidide era un uomo dappoco e non aveva molti amici fra gli Ateniesi, né fra i suoi alleati... Ma egli era, in verità, di nobile casato, e aveva grande ascendente nella sua città e in tutta la Grecia, cosicché se la virtù [c] si poteva insegnare, egli avrebbe certo trovato, tra i suoi concittadini o tra gli stranieri, chi fosse stato in grado di rendere buoni i suoi figli, qualora egli stesso non avesse potuto educarli personalmente, preso dagli affari della città. Sospetto proprio, mio caro, che la virtù non si possa insegnare. - Forse no. - Ma se non si può insegnare, allora i buoni vengon sù tali per natura? Forse potremo trovare la risposta a tale quesito esaminando la cosa in questo modo. Vediamo: ci sono cavalli che son buoni per natura? - Ci sono.

[d] VII. - E ci sono inoltre anche uomini che hanno l'arte di riconoscere le nature dei buoni cavalli sia dal punto di vista corporeo, per la corsa, sia da quello del temperamento: chi cioè sia impetuoso e chi pusillanime? - Sì. - Di quale arte si tratta? Come si chiama? - L'ippica. - E anche per i cani esiste un'arte per cui si possano distinguere le nature buone dalle cattive? - Esiste. - E quale? - La cinegetica. - Ed anche per quanto riguarda l'oro e l'argento vi sono degli estimatori i quali, [e] dopo averli osservati, sanno distinguere la qualità migliore dalla peggiore? - Sì, ci sono. - E costoro, come li chiami? - Saggiatori. - Ed anche i maestri di ginnastica con un attento esame sanno distinguere quali corporature umane siano naturalmente predisposte a ciascuno dei vari esercizi e quali non lo siano, e, nei giovani e nei vecchi, quali siano le più valide, e dalle quali ci si possa aspettare che compiano felicemente le normali fatiche fisiche. - E' così.

VIII. - Ora, tu credi che per le città sia più importante aver buoni cavalli o cani di razza, o altre cose del genere, [379a] o aver buoni uomini? - Buoni uomini. - E allora? Puoi forse credere che, se ci fossero delle nature umane buone quanto alla virtù, gli uomini non

farebbero tutto il possibile per riconoscerle? - E verosimile. - E sapresti indicarmi un'arte la quale sia stata escogitata in vista delle nature degli uomini buoni, per poterle riconoscere? - Non saprei. - Eppure un'arte di tal genere sarebbe del massimo pregio, così come coloro che la possedessero: costoro invero ci potrebbero indicare, tra i giovani, [b] quali, ancor fanciulli, si avviassero a divenire buoni, e noi li adatteremmo e li custodiremmo a spese dello stato nell'acropoli, come fossero argento, anzi, come qualcosa di più prezioso ancora, perché non avessero a subire alcun danno né in battaglia né in alcun altro evento rischioso, ma stessero in serbo come futuri salvatori e benefattori della città, una volta raggiunta l'età. E invece rischia d'esser vero che la virtù non viene all'uomo né per natura né per insegnamento. - E in che modo allora, Socrate, [c] credi che gli uomini divengano buoni, se non lo diventano né per natura, né per insegnamento? Quale altra via c'è per divenire buoni?

IX. - Non è semplice spiegarlo: suppongo però che questo possesso sia qualcosa di divino, e che gli uomini virtuosi nascano come quelli che, tra gli indovini e gli interpreti degli oracoli, hanno divina natura. Costoro infatti non divengono tali per natura, né per l'apprendimento di un'arte, bensì per ispirazione divina. Allo stesso modo, anche gli uomini buoni parlano alle città delle cose che con probabilità si verificheranno, e di ciò che avverrà [d] nel futuro, per ispirazione divina, e in snodo migliore e più chiaro di quello dei vaticinanti. Del resto anche le donne dicono: - Costui è un uomo divino -, e gli Spartani, quando intendono lodare qualcuno in modo solenne, lo chiamano egualmente 'uomo divino'. Omero poi si serve più volte di tale modo di dire, e con lui anche gli altri poeti. E quando il dio vuole il bene di una città, crea in essa uomini buoni; quando invece ne voglia il male, li allontana da questa. Da tutto ciò risulta verosimile che la virtù non derivi né dall'educazione, né dalla natura, ma che la si possieda solo per grazia divina.

DEMODOCO

SOMMARIO

Perplessità di Socrate intorno al deliberare: qualora sia impossibile deliberare rettamente sarebbe inutile riunirsi perché la deliberazione abbia luogo; se invece è possibile, perché non esiste una scienza per mezzo della quale deliberare rettamente? O forse tale scienza esiste: ma allora dovrebbero esservi anche persone che, possedendola, sappiano deliberare. Ora, se la possedessero tutti, inutile sarebbe il comune riunirsi, ché tutti sarebbero in grado di deliberare; se invece non la possiede nessuno, perché presumere di poter deliberare? Quale vantaggio per ciò? Oppure alcuni consiglieri sanno, e altri no, e sono questi ultimi ad aver bisogno di riunirsi: ma anche in tal caso tale riunione si rivelerebbe inutile, ché basterebbe ascoltare soltanto un bravo consigliere. Demodoco e gli altri, invece, si riuniscono per ascoltare molti che stimano evidentemente incompetenti: se infatti non li ritenessero tali ne ascolterebbero uno solo (I 380a-381a). Ulteriori perplessità di Socrate circa lo zelo dei consiglieri: se deliberano in modo discorde circa i medesimi problemi, discordi saranno anche le loro deliberazioni da quella del saggio consigliere, ed essi si riveleranno dunque degli incompetenti. Ma se, al contrario, si trovino a deliberare, tutti quanti, le medesime cose, una volta ancora inutile si rivelerà la loro comune deliberazione. Ulteriori difficoltà circa l'utilità del voto: se votano essendo tutti competenti, è come se votasse una persona sola; se votano invece da incompetenti, è ancora una volta inutile che si deliberi in comune (II 381a-III 382a). A che pro invero tale comune riunione? Un consigliere bravo non potrebbe rendere competente chi non lo è in un tempo così breve; né, d'altra parte, il riunirsi in comune potrebbe essere la condizione per divenire improvvisamente competenti. Inoltre, da un lato la riunione indica la necessità di essere consigliati, e, per conseguenza, l'incompetenza dei partecipanti; mentre, per altro aspetto, i voti che vengon dati indicano che non si ha alcun bisogno di consigli. Chi è incompetente spesso prova pentimento per quanto ha votato: meglio perciò che deliberino gli uomini di senno (IV 382a-e).

Discussione fra due amici, l'uno dei quali disapprova l'altro di aver creduto all'accusatore senza aver prestato ascolto al difensore. Obbiezione dell'altro: è strano che non si possa distinguere la verità dall'errore qualora si sia soli a parlare, e che ciò sia invece possibile qualora, a parlare, siano due, e in più quando uno dei due mentisca.

Dovendo, poi, ciascuno dei due dimostrare le proprie ragioni necessariamente parlando, e non potendo in alcun modo parlare a un tempo, chi avrà parlato prima chiarirà, prima dell'altro, le sue ragioni: in che modo, dunque, sarà necessario ascoltare, dopo il primo, anche il secondo? (V 382c-VI 384b).

Un tale accusava un altro di non avergli prestato del danaro, e di non essersi fidato di lui. Ma ad uno dei presenti in torto sembra proprio l'accusatore, se è vero che in torto son sempre coloro che hanno avuto insuccessi: in torto è l'accusatore sia nel caso che abbia chiesto ad altri ciò che poteva chiedere, sia nel caso che abbia chiesto ciò che non doveva. Né colpevole è l'amico di non essersi fidato di lui: verosimilmente, costui non sarà stato trattato come si conveniva. Intervento di uno dei presenti: qualora qualcuno che sia stato in buoni rapporti con un altro non ottenga in seguito di essere trattato allo stesso modo da lui, in che modo quest'ultimo non sarebbe a ragione giudicato colpevole? Risposta a tale obiezione: ma se colui al quale si chieda di essere trattato bene, non ne sia poi capace, tale richiesta non potrebbe, essere giudicata giusta, venendo rivolta a chi non sia in grado, di soddisfarla. Mentre, qualora venga rivolta a chi potrebbe soddisfarla, è possibile che il richiedente non riesca a convincere l'altro? Si risponde a tale osservazione che bisognerà muovere un rimprovero a costui, che valga da ammonizione perché ci si comporti sempre vicendevolmente bene (VII 384b-385c).

Un tale viene accusato di dabbenaggine perché prestava fede a chiunque. Intervento di uno dei presenti: si stabilisce che non ci si deve fidare dei primi venuti, ma degli amici soltanto e dei conoscenti. Ma, per qual motivo gli amici e i conoscenti dovrebbero dare maggiore affidamento degli sconosciuti? Anche questi ultimi infatti saranno, a loro volta, amici e conoscenti di altri: si conclude, pertanto, che le cose affermate da costoro saranno per alcuni degne di fede, per altri indegne, ma nessuno sarà in torto (VIII 385c-386c).

[380a] I. Mi chiedi, Demodoco, di deliberare con voi su quanto deciderete in comune. A me viene invece in mente di esaminare a che cosa possa approdare la vostra riunione, e l'impegno di chi crede di potervi dare dei consigli, e il voto che ognuno di voi decide di dare. Da un lato, invero, qualora non si potesse deliberare rettamente e con perizia sulle questioni per cui intendete riunirvi, come non dovrebbe [b] essere ridicolo riunirsi per deliberare proprio su quegli argomenti sui quali non è possibile deliberare giustamente? Ma, d'altro canto, se è possibile deliberare bene e con perizia riguardo a tali questioni, come non dovrebbe apparire strana l'inesistenza di una scienza per mezzo della quale deliberare rettamente, e con perizia, in proposito? Se, poi, c'è una scienza con cui ci si possa rettamente consigliare riguardo a simili cose, non dovrebbero per conseguenza esservi anche le persone capaci di deliberare, con saggezza, su tali argomenti? Ma, ancora, se vi sono persone che sanno deliberare intorno alle cose che volete discutere in comune, non sarà necessario che [c] voi stessi o sappiate deliberare, o no? O che alcuni di voi sappiano, e gli altri no? Ora, se tale scienza la possedesse ognuno di voi, che bisogno avreste di riunirvi per deliberare? Ognuno ne sarebbe capace. Ma se, al contrario, non la possedesse nessuno di voi, in che modo potreste deliberare? e qual vantaggio ricavereste da tale assemblea, se poi non foste capaci di deliberare? Ma, se [d] alcuni di voi avessero tale scienza, e altri no, e questi ultimi avessero allora bisogno di un consiglio; se inoltre fosse possibile ad un esperto consigliare coloro che son privi d'esperienza, certo basterebbe un solo consigliere per coloro che tra voi non sapessero. Non ti sembra, invero, che i competenti diano, tutti, i medesimi consigli? a voi non resterebbe, così, che di ascoltarne uno, e poi di andarvene. Voi invece non agite in questo modo, ma intendete ascoltare molti consiglieri. Non ritenete pertanto che quanti si accingono a deliberare con voi sappiano quel che dovranno deliberare: se infatti lo pensaste, vi basterebbe ascoltare un consigliere solo. E non è davvero singolare che, ritenendo di fare cosa vantaggiosa, vi riuniate [381a] per ascoltare proprio coloro che non sanno? Questi i miei dubbi circa la vostra riunione.

II. Riguardo poi allo zelo di chi crede di potervi dare dei consigli, è questa la mia difficoltà: da un lato, infatti, se non deliberano allo stesso modo circa i medesimi problemi, in che modo potrebbero tutti deliberare bene, se non deliberano quello stesso che un saggio consigliere [b] delibera? E non è strano lo zelo di chi si accinge a dar

consigli su questioni di cui non ha esperienza? Essendo, infatti, esperti, non sceglieranno di deliberare a torto. Ma, per altro aspetto, qualora deliberino le medesime cose, che bisogno c'è che deliberino tutti? sarà infatti sufficiente la decisione di uno soltanto di loro. E non è ridicolo che si prendano a cuore cose che non sono di alcuna utilità? Lo zelo di chi è incompetente, se è tale, non può che essere [c] assurdo, e gli uomini di senno non si preoccuperebbero mai di tali cose, sapendo che uno solo di loro, deliberando come si conviene, otterrà il medesimo risultato. Così, come non trovare ridicolo lo zelo di chi crede di potervi dare dei consigli? A me non è possibile.

III. Inoltre, per quanto riguarda l'utilità del voto che pensate di dare, io mi dibatto in gravissime difficoltà. Voi giudicate competenti, invero, coloro che deliberano? Ma costoro, deliberando in comune, non saranno più numerosi di una persona sola, né voteranno in modo discorde sul [d] medesimo argomento: cosicché non sarà necessario che diate loro il vostro voto. Oppure, li giudicate, al contrario, incompetenti e tali da deliberare come non si deve? Ma, in tal caso, non vi converrebbe fare a meno della deliberazione di costoro, quasi fossero privi di senno? Se invece non giudicate né chi è competente, né chi incompetente, chi mai giudicate? e ancora, in primo luogo, quale necessità avreste che gli altri vi dessero consigli, se voi stessi foste in grado di giudicare simili cose? E qualora, poi, non lo foste, quale utilità potrebbero avere i vostri voti? E come non giudicare ridicolo che vi riuniate per [e] deliberare, come se aveste bisogno di consigli e non foste voi stessi capaci di giudicare; e poi, solo che vi siate riuniti, giudicate di poter votare, quasi foste in grado di giudicare? né infatti si può dire che voi non sappiate, isolatamente, e diveniate, invece, assennati solo dopo esservi riuniti; né che vi troviate in difficoltà soltanto singolarmente, mentre sapete trarvi d'impaccio quando siete insieme, divenendo in tal caso capaci d'intendere quel che sia necessario fare, senza averlo appreso da nessuno e, cosa che è la più sorprendente di tutte, senza averlo scoperto da soli. [382a] Invero, se non sapete scorgere ciò che si deve fare, non potrete neppure essere in grado di giudicare chi vi consiglia saggiamente su tali questioni. Né, d'altra parte, questo unico consigliere potrà dire d'insegnarvi come ci si deve comportare, e quale sia il criterio per distinguere i cattivi dai buoni consiglieri, in un tempo così breve, ed essendo voi in così gran numero. Tale circostanza non potrebbe apparire in nulla meno sorprendente dell'altra.

IV. Ma allora, se né lo stare in comune, né un consigliere vi possono rendere capaci di giudicare, quale utilità potranno mai avere i

vostrì voti? E in che modo la vostra [b] riunione non sarà in contrasto con i vostri voti, e i vostri voti, d'altro canto, in contrasto con lo zelo dei vostri consiglieri? Infatti il vostro riunirvi presuppone che, nella vostra incapacità, voi abbiate bisogno dei consiglieri, ma i vostri voti, al contrario, implicano che voi, dei consiglieri, non abbiate bisogno alcuno e che siate, anzi, in grado di giudicare e di deliberare. E se, per un verso, lo zelo dei vostri consiglieri è proprio di chi ha esperienza, i vostri voti, al contrario, sono dati come se i vostri consiglieri non avessero una speciale competenza. E se qualcuno [c] chiedesse, sia a voi che avete votato, sia a colui che vi ha consigliato sulle questioni su cui avete votato: "Sapete se si realizzerà ciò in vista di cui pensate di fare ciò che avete deciso?", non credo che potreste rispondere. E qualora si realizzi, potreste sapere che ciò vi gioverà? Ma non penso che, su ciò, né voi né il vostro consigliere sapreste rispondere. E quale uomo pensate che possa sapere qualcosa di ciò? se qualcuno ve lo chiedesse, neppur questo, io credo, potreste concedere. Quando poi le questioni [d] sulle quali deliberate non vi fossero chiare, e voi foste incompetenti pur votando e deliberando, verosimilmente, voi stessi lo ammetterete, cadreste nel dubbio e provereste pentimento, più volte, per quel che sia stato stabilito e votato. Ma ciò non si addice a persone competenti. Costoro, infatti, sanno in che consista l'oggetto delle loro deliberazioni, e che i motivi per i quali deliberano sono validi per coloro che ne sono stati persuasi, e che né per gli uni né per quegli stessi che ne sono stati persuasi [e] vi sarà mai ripensamento. Io, invero, riguardo a tali cose credevo fosse importante che gli uomini di senno dessero il loro parere, e non su quelle alle quali tu m'inviti. Nel primo caso, infatti, la deliberazione avrebbe come risultato il successo, mentre questa sorta di ciance sono destinate a fallire.

V. Ho assistito alla discussione di un tale che riprendeva un amico per aver, questi, creduto all'accusa senza prestare ascolto al difensore, ma soltanto all'accusatore. Costui diceva che commetteva un'azione indegna chi condannava un uomo per preconetto senza averlo frequentato, [383a] e senza avere ascoltato gli amici che lo frequentavano, ai cui discorsi avrebbe dovuto verosimilmente prestar fede. Senza aver ascoltato entrambe le parti in causa, aveva dato precipitosamente ascolto all'accusatore: mentre è giusto che, prima ancora di approvare o di biasimare, si dia ascolto anche al difensore, oltre che all'accusatore. Chi infatti potrebbe pronunciare una giusta sentenza, o giudicare convenientemente gli uomini, senza aver dato ascolto ai due [b] contendenti? Mettendo infatti a confronto i discorsi, come si fa confrontando la porpora con l'oro, si può giudicare in modo migliore. - E per quale motivo si concede del tempo ad ambedue le parti, per quale motivo i giudici giurano che presteranno ascolto ad

ambedue, se il legislatore non ritenesse che così le vertenze giudiziarie si giudicano con maggiore giustizia e in modo migliore da parte dei giudici? Ma sembra che tu non abbia mai udito quel detto così spesso ripetuto. - Quale?, disse. - "Non [c] giudicare una vertenza prima di avere ascoltato i discorsi delle due parti". E certo tale motto non si sarebbe diffuso se non avesse espresso qualcosa di giusto e di conveniente. Ti consiglio dunque - disse - di non biasimare o lodare più, d'ora in avanti, così precipitosamente gli uomini.

VI. L'amico gli rispose, allora, che gli sembrava strano che non fosse possibile discernere la verità dall'errore, qualora fosse soltanto uno a parlare, mentre ciò sarebbe stato possibile, qualora, a parlare, fossero stati in due. [d] Inoltre, perché ritenere impossibile apprendere il vero qualora sia uno solo a parlare, e invece possibile apprenderlo da questi e, insieme, da un altro che mentisca? E, se uno solo, dicendo l'esatta verità, non sarà in grado di provare la fondatezza delle sue parole, due, invece (di cui uno mentirà e dirà cose inesatte), potranno dimostrare ciò che non sarebbe in grado di provare uno che dicesse la verità. - Inoltre, disse, sono in dubbio anche sul modo con cui costoro riusciranno a dimostrarlo: tacendo oppure parlando? Qualora infatti lo dimostreranno tacendo, non si avrebbe alcun bisogno di ascoltare né uno solo dei due, [e] né, tanto meno, entrambi; se invece entrambi lo dimostreranno parlando, non potendo in alcun modo parlare insieme - infatti ognuno dei due ha diritto di parlare quand'è il suo turno - come potrebbero insieme dimostrare, a un tempo, le loro ragioni? Perché, se dessero insieme le loro ragioni, dovrebbero allora parlare anche a un tempo. Ma ciò non è loro concesso. Cosicché, se daranno la loro dimostrazione parlando, ciascuno di loro lo potrà fare parlando, e quando ciascuno dei due parlerà, allora, pure, ciascuno dei due darà la sua dimostrazione. Così prima parlerà l'uno, poi l'altro; prima darà la sua dimostrazione l'uno, poi l'altro. Se dunque ciascuno dei due dimostrerà la stessa cosa, che bisogno c'è di ascoltare dopo il primo anche il secondo? La questione sarà subito chiarita da [384a] quegli che abbia parlato per primo. Se poi - aggiunse - la dimostreranno entrambi, come sarà possibile che non la dimostri uno solo di essi? Infatti come potrebbero dimostrare entrambi ciò che uno di essi non potrà dimostrare? E se ciascuno di loro darà la dimostrazione, è chiaro che il primo che parlerà sarà il primo a dimostrare; cosicché in che modo non sarà possibile capire, dopo avere udito quello soltanto? Ero in difficoltà mentre li ascoltavo, e non ero in grado di giudicare: invece gli altri presenti [b] affermarono che era nel giusto il primo. Vedi dunque se puoi in qualche modo aiutarmi a capire queste cose, se cioè sia possibile, quando parla uno solo, capire che cosa dice, oppure se ci sia bisogno

anche dell'avversario per poter giudicare chi dice la verità; o se non sia necessario ascoltare ambedue. Tu che ne pensi?

VII. Poco tempo fa un tale rimproverava un uomo perché non aveva voluto prestargli del denaro, e non si era fidato di lui. E quello si difendeva dall'accusa: allora uno dei [c] presenti chiese all'accusatore se il colpevole era proprio colui che aveva diffidato di lui e non gli aveva prestato il denaro. - Ma non sei, aggiunse, piuttosto tu in torto, che non lo hai potuto persuadere a prestartelo? E quello disse: - In che cosa avrei sbagliato? - Chi ti sembra in torto, riprese quello, chi ha successo nei suoi desideri, o chi ha insuccesso? - Chi ha insuccesso, rispose. - Ora, non sei tu che hai avuto insuccesso, tu che volevi ottenere un prestito, mentre l'altro, che ti ha opposto un rifiuto, non ha avuto alcun insuccesso? - Sì, disse, ma per qual motivo dovrei essere io in torto, se è lui che non mi diede nulla? - Perché, rispose, se gli hai chiesto ciò che non dovevi, come potresti credere di [d] non essere in torto? E quello ha fatto bene ad opposti un rifiuto. E se gli hai chiesto ciò che potevi domandare, e non lo hai ottenuto, come non saresti necessariamente in torto anche in questo caso? - Forse, disse. Ma in che modo non potrebbe essere in torto lui, che non si è fidato di me? - Se tu lo avessi trattato com'era conveniente, rispose, non saresti affatto in torto? - No davvero. - Tu dunque non hai agito con lui come avresti dovuto. - Così sembra, disse. - Se dunque, frequentandolo come non dovevi, non sei poi riuscito a [e] persuaderlo, in che modo puoi pretendere di accusarlo a buon diritto? - Non so risponderti. - E neppure saresti in grado di dirmi che non si deve tener conto di coloro che agiscono male? - Ma certamente, disse, è così. - E coloro che non agiscono in modo conveniente, non ti sembra invero che si comportino male? - Certo. - Come potrebbe dunque essere colpevole, costui, di non averti prestato ascolto, se è stato trattato male da te? - Sembra che non sia affatto colpevole. - Perché mai allora gli uomini si rivolgono vicendevolmente queste accuse e accusano coloro che non si sono lasciati convincere di non essersi lasciati convincere, e non [385a] invece se stessi di non esservi riusciti? Allora uno dei presenti disse: - Qualora qualcuno sia stato in buoni rapporti con un altro, e lo abbia pure aiutato, se in seguito, pregandolo di essere trattato allo stesso modo, non l'ottenga, non avrebbe forse ragione di rimproverarlo convenientemente? - Ma colui al quale si chiedi di essere trattato alla pari, sarà poi in grado, rispose, di trattarlo bene, oppure no? Se infatti non ne fosse capace, in che modo la richiesta di costui potrebbe essere giudicata giusta, venendo rivolta a chi non fosse in grado di soddisfarla? E se invece questi ne fosse capace, in che modo non poté convincere tale uomo? E come possono essere nel giusto [b] coloro che parlano in questo modo? - Ma per Giove, disse il

primo, bisogna muovere a quel tale un rimprovero affinché per l'avvenire si comporti meglio con l'altro, e si comportino meglio anche gli altri amici che abbiano ascoltato un tale rimprovero. - Ma credi che si comportino meglio coloro i quali ascoltano chi parla e chi giudica rettamente, o chi sbaglia? - Chi parla rettamente, rispose. - E costui non ti sembra chiedesse cose giuste? - E' vero, disse. - In che modo, dunque, potranno comportarsi meglio coloro i quali ascoltano chi muove tali accuse? - In nessun modo, disse. - Per [c] qual motivo vengono mosse? Disse che non riusciva a comprenderlo.

VIII. Un tale accusava un altro di dabbenaggine perché prestava facilmente fede a chicchessia: infatti, dicono, è giusto prestar fede ai propri concittadini e ai propri amici, ma fidarsi di chi non si è mai visto, né udito prima, pur sapendo, inoltre, che gli uomini sono per lo più impostori [d] e stolti è segno non piccolo di dabbenaggine. Allora uno dei presenti intervenne, dicendo: - Credevo che tu stimassi più degno chi intendesse ogni cosa con rapidità, e non chi la intendesse con lentezza. - Difatti lo penso, rispose quello. - E allora, continuò, perché lo accusi di credere prontamente a chiunque gli dica la verità? - Ma io, obietto l'altro, non lo rimprovero per questo, ma del fatto che egli creda facilmente a chiunque gli dica il falso. - E se costui mettesse tempo a credere, e non ai primi venuti, e s'ingannasse, non lo accuseresti ancor più? - Certamente, rispose. - Forse perché ha messo [e] del tempo prima di fidarsi, e perché non si è fidato dei primi venuti? - Ma no, per Giove, disse. - Invero non mi pare, riprese, che questa sia la ragione per cui tu ritenga giusto rimproverare qualcuno, bensì perché si creda a chi dice cose non degne di fede. - E' proprio così. - Non dunque, disse, per il fatto che ha messo del tempo, e che ha creduto a persone che non erano i primi venuti costui merita, secondo te, di essere biasimato, ma perché crede senza esitazione a chicchessia? - Certamente, rispose. - Che cosa gli rimproveri, dunque? - Egli sbaglia perché si fida immediatamente del primo venuto, prima ancora di qualsiasi indagine. - E se mettesse [386a] tempo a credere prima di qualsiasi indagine, non sarebbe in torto? - Certamente, per Giove, disse, ma anche così non sarebbe meno colpevole: invero ritengo che non ci si debba fidare dei primi venuti. - Se ritieni allora che non ci si debba fidare dei primi venuti, in che modo potrebbe essere conveniente fidarsi immediatamente di chi fosse affatto sconosciuto? Forse ritieni che prima si debba esaminare se dicono il vero? - E' così, disse. - Ma quando si tratti degli amici e dei conoscenti, disse, non si deve indagare se dicono il vero? - Direi di sì. - Forse, continuò, anche qualcuno di loro dice cose poco credibili. - E' proprio vero. - Perché allora sarebbe [b] più conveniente credere agli amici e ai conoscenti più che ai primi venuti? - Non saprei dirlo. - E

come? Se si deve prestar fede agli amici più che ai primi venuti, non si deve pur credere che essi siano più degni di fede che non i primi venuti? - E come no?, disse. - Se dunque amici siano per alcuni, e sconosciuti per altri, come non ritenere, necessariamente, gli stessi uomini, più o meno degni di fede? Difatti, secondo quel che dici, non bisogna credere che siano ugualmente degni di fede e gli amici e gli sconosciuti. - Non sono d'accordo. - Ugualmente, disse, anche le cose affermate da costoro, alcuni le riterranno, altri non le riterranno degne di fede, e nessuno sarà in torto. - Anche questo è strano, osservò. - Inoltre, aggiunse, se gli amici e i primi venuti si trovano a dire le medesime cose, come sarebbe possibile [c] non ammettere che le stesse affermazioni sono, insieme, degne e indegne di fede? - E' esatto, disse. - A coloro, dunque, che dicono le stesse cose si dovrà accordare un'uguale fede? - E' probabile, disse. Discutendo in tal modo non sapevo più a chi dare ascolto, se alle persone degne di fede che sanno quel che dicono, oppure agli amici e ai conoscenti. Di tutto questo, tu, che ne pensi?

SISIFO

SOMMARIO

Sisifo non ha potuto ascoltare il discorso di Stratonico, perché invitato dai magistrati della sua città a deliberare con loro. Socrate, dopo averlo lodato, imposta subito il problema sulla natura del deliberare: in cosa esso consiste? (I 387b-388a). A Sisifo non sembra che esso possa definirsi, come ha suggerito Socrate, quale assoluta ignoranza, ma piuttosto come la conoscenza parziale di qualcosa. Ma gli uomini, ribatte Socrate, cercano soltanto le cose che ignorano, e non quelle che già sanno: così, nel campo della geometria, non si ricerca sulla diagonale, che è già nota, quanto piuttosto sulla misura di questa rispetto alle superfici da essa divise; né s'indaga sul ben noto cubo, ma si tenta di trovasse la reduplicazione, ancora sconosciuta (II 388b-III 389a). Il ragionamento socratico può estendersi - come conviene anche Sisifo - su tutti gli altri campi di ricerca, ed essendo il deliberare anch'esso una ricerca che riguarda le azioni, si tratterà ora, per Socrate, di scoprire cosa impedisce ai ricercatori di trovare quel che ricercano, e se il motivo sia dato da qualcosa di diverso dall'ignoranza. Dall'esame si rivela innanzitutto impossibile deliberare su quel che s'ignora (impossibile deliberare sulla musica, impossibile deliberare sull'arte militare e su quella di pilotare una nave quando non se ne abbia alcuna competenza), e possibile, al contrario, ricercare quel che è ancora ignoto. Come primo risultato si perviene dunque a stabilire la diversificazione tra il deliberare ed il ricercare e, per conseguenza, che la deliberazione cui Sisifo ha partecipato insieme ai magistrati della sua città non è stata che un vano ricercare sull'ignoto. Ma, quando nulla si sappia - domanda Socrate - è più conveniente ricercare oppure apprendere? (III 389a-V 390a). Apprendere, risponde Sisifo, per il motivo, chiarito da Socrate ed accettato da Sisifo, che è più facile apprendere da altri che sappiano che non ricercare, da soli, quando non si sappia. Sarebbe allora stato meglio che Sisifo e gli altri consiglieri non avessero deliberato, da soli, su quanto non rientrava nella loro competenza. Inoltre, ecco un nuovo punto da esaminare con attenzione: se si accetta che il deliberare non sia mera ignoranza, si dovrà per conseguenza ammettere che anche nell'arte della deliberazione, come nelle altre arti, si possa essere più o meno valenti. Sisifo è d'accordo. Ma la deliberazione, riprende Socrate, buona o cattiva che sia, riguarda sempre eventi futuri, e cioè quegli enti che, non essendo accaduti in passato, e non essendo presenti, non ancora sono. Come distinguere allora il buono dal cattivo consigliere? E come d'altra parte qualcuno potrà mai essere buono o cattivo consigliere, se

in alcun modo il non ente, su cui si delibera, può, in quanto tale, cogliersi? (V 390a-VII 391d).

[387b] I. SOCRATE. Ieri, o Sisifo, ti abbiamo atteso a lungo per il discorso di Stratonico, perché tu ascoltassi insieme con noi quell'uomo sapiente che ci dimostrava, con le parole e con gli atti, tante nobili cose; ma, quando ci siamo resi conto che tu non saresti più venuto, lo abbiamo ascoltato da soli. SISIFO. E' proprio vero, per Giove! Difatti mi è accaduto qualcosa di più importante da non potere trascurare: ieri i nostri magistrati che tenevano consiglio [c] hanno voluto che io deliberassi con loro. E noi Farsali non possiamo, per legge, disubbidire al volere di chi comanda fra noi quando essi chiamano qualcuno di noi a deliberare con loro. SOCR. E' certamente lodevole sottostare alle leggi, ed aver fama di essere buon consigliere di fronte ai propri concittadini, non diversamente da te che hai fama, tra i Farsali, di essere buon consigliere. [d] Ma ora, Sisifo, non potendo io discutere con te sul buon deliberare, poiché ciò richiederebbe, a mio avviso, molto tempo e molte parole, vorrei in primo luogo ricercare con te cosa s'intenda per 'deliberare'. Potresti invero chiarirmi che cosa è mai il deliberare stesso? e non il deliberare bene, o male, oppure in bella maniera, ma solo ciò che debba intendersi per il semplice deliberare. Non sarà troppo facile questa domanda, per te che sei un così buon consigliere? O sono forse indiscreto nell'interrogarti su tale argomento? SIS. Ma come, tu ignori realmente [e] in che consiste il deliberare? SOCR. Proprio così, Sisifo, se per esso s'intenda qualcosa di diverso dal trovarsi senza saper nulla sulle cose da fare, e dal dire su di esse quel che capiti, vaticinando e facendo congetture fra sé e sé, come fanno coloro i quali giocano a pari e dispari e che, pur ignorando del tutto se abbiano o il pari o il dispari [388a] nelle mani, possono tuttavia dire casualmente il vero riguardo ad essi. Spesso invero il deliberare è qualcosa di simile, quando per esempio s'ignori del tutto ciò su cui si debba deliberare, e capiti tuttavia di dire per caso il vero. Se dunque si tratta di questo, io so in cosa consista il deliberare; ma se non è così, io non posso in alcun modo saperlo. SIS. Per la verità la deliberazione non consiste propriamente in una assoluta ignoranza, bensì, in certo senso, nel conoscere un certo lato della cosa ed ignorarne ancora l'altro.

[b] II. SOCR. Allora, per Giove, - e credo di poter ugualmente interpretare quel che tu pensi sul buon deliberare - tu vuoi dire che deliberare sia, ad esempio, il cercar di scoprire il meglio da farsi, senza ancora saperlo con chiarezza, ma avendo una qualche idea in mente? O non è questo ciò che vuoi dire? SIS. E' proprio questo. SOCR. Ora, gli uomini, ti sembra ricerchino le sole cose [c] che

conoscono, oppure anche quelle che non conoscono? SIS. Le une e le altre. SOCR. Allora, per te, che gli uomini ricerchino entrambe le cose, sia quelle che conoscono come quelle che non conoscono, si deve intendere nel senso che, ad esempio, qualcuno potrebbe sapere, di Callistrato, chi egli è, senza però sapere dove egli si trovi. E' questo ciò che vuoi dire, quando affermi che il ricercare consiste in entrambe queste due cose? SIS. E' questo. SOCR. Dunque, chi già lo sa non cercherà [d] di sapere chi è Callistrato? SIS. No davvero. SOCR. Ma si preoccuperà, piuttosto, di sapere dove costui si trovi. SIS. Mi sembra evidente. SOCR. Neppur questo dunque cercherebbe, dove fosse possibile trovarlo, qualora già lo sapesse; ma lo troverebbe senz'altro: non è vero? SIS. Sì. SOCR. Non sembra, dunque, che gli uomini ricerchino le cose che conoscono, bensì quelle che ignorano.

III. Se questo ragionamento ti sembra pedante, Sisifo, e fatto per il solo gusto di discutere e non in funzione dell'oggetto proprio della nostra discussione, considera il [e] problema anche in quest'altro modo, se ti sembra che la cosa stia proprio così come è stata or ora formulata. Non sai ciò che avviene nel campo della geometria? I geometri non ignorano se la diagonale sia diagonale, o non lo sia - né cercano infatti di scoprire questo -; essi ignorano, piuttosto, quanto misuri rispetto ai lati delle superfici che essa divide. O non è questo quanto si ricerca riguardo ad essa? SIS. Mi sembra che si tratti di questo. SOCR. E questo è proprio quel che s'ignora, non ti sembra? SIS. E' proprio così. SOCR. E che? non sai che i geometri tentano di trovare la reduplicazione del cubo? ma del cubo in se stesso non si chiedono se sia o non sia cubo, poiché questo lo conoscono già; non è così? SIS. Sì. [389a] SOCR. E sai pure che Anassagora, Empedocle, e tutti coloro che hanno studiato i fenomeni celesti ricercavano, dell'aria, se fosse infinita o delimitata? Non è così? SIS. Sì. SOCR. Ma non se essa fosse aria. Non è vero? SIS. E' così. SOCR. Vorrai dunque convenire con me che lo stesso valga per tutte le altre cose, e che nessuno mai ricerca quel che già conosce, ma piuttosto quel che gli è ancora ignoto? SIS. Senz'altro.

[b] IV. SOCR. Ma anche il deliberare non ci appariva come un cercar di trovare che cosa fosse il meglio riguardo alle cose da fare? SIS. Sì. SOCR. E quel ricercare, che è il deliberare, riguarda le azioni. Non ti sembra? SIS. Naturalmente. SOCR. Pertanto noi dovremo adesso cercar di capire che cosa impedisce ai ricercatori di trovare quanto essi ricercano. SIS. Sembra anche a me. SOCR. [c] Potremo dire, forse, che ciò che è loro d'impedimento sia qualcosa di diverso dall'ignoranza? SIS. Vediamolo dunque, per Giove. SOCR. Certamente,

e nel modo migliore, come si dice, e spiegando tutte le vele e con tutto il fiato che abbiamo in gola. Rifletti, dunque, insieme con me su questo punto: ti sembra possibile che qualcuno possa deliberare sulla musica, senza avere alcuna cognizione di essa, senza sapere come si suona la cetra, e insomma senza avere alcun'altra pratica musicale? SIS. Non lo credo possibile. SOCR. E riguardo all'arte militare, o [d] all'arte di pilotare una nave? Chi le ignora ambedue, credi forse sarebbe in grado di deliberare sul da farsi nell'uno o nell'altro di tali due campi di attività? Di deliberare su quale strategia, o su quale rotta dovesse scegliere, quando nemmeno sa comandare né pilotare una nave? SIS. In nessun modo. SOCR. Credi dunque che lo stesso ragionamento valga anche per tutte le altre cose, che cioè non sia possibile né conoscere né deliberare riguardo alle cose che s'ignorano, in quanto s'ignorano? SIS. Mi pare.

V. SOCR. E che invece si può ricercare ciò che s'ignora. [e] Non è così? SIS. Certamente. SOCR. Dunque il ricercare e il deliberare non possono coincidere. SIS. E in che modo? SOCR. Per il fatto che mentre è possibile che si ricerchi intorno a ciò di cui non si sappia nulla, non sembra si possa invece deliberare riguardo a quel che s'ignora. Non è così che si è detto? SIS. Sì, è così. SOCR. Ieri dunque voi cercavate di scoprire cosa poteva esser meglio per la città, senza però saperlo? Se l'aveste infatti saputo, certo non l'avreste ricercato, così come neppur noi ricerchiamo mai quel che già sappiamo. Non è così? SIS. E' così. SOCR. D'altra parte, Sisifo, qualora non si sappia nulla, ti sembra convenga ricercare oppure [390a] apprendere? SIS. Di certo apprendere, per Giove. SOCR. Ed è giusto. Ma il motivo per cui a te sembra che convenga apprendere più che ricercare, è forse dato dal fatto che si trova prima e con maggior facilità quando si apprenda da coloro che sanno che non quando si ricerchi, da sé, senza sapere? O vi è qualche altro motivo? SIS. No, è proprio per questo. SOCR. E ieri, allora, tralasciando di decidere riguardo alle cose che non sapevate, e di ricercare il meglio da farsi nella città, perché non avete appreso [b] da qualcuno che fosse competente come poter decidere per la città nel modo migliore? Invece mi sembra che voi, i magistrati della città e tu con loro, invece d'imparare abbiate trascorso tutta la giornata di ieri improvvisando e dando vaticini intorno a cose che non rientravano nella vostra competenza.

VI. Forse dirai che questi discorsi li ho fatti soltanto [c] per gioco, e che non ho argomentato con te seriamente. Ma questo ora, per Giove, o Sisifo, esaminalo con attenzione: se si accetta che il deliberare sia qualcosa, e non sia, come ora si è trovato, niente altro

che ignoranza, o congettura, o improvvisazione, con la sola aggiunta di un nome più solenne, tu credi allora che alcuni siano superiori agli altri nell'arte del buon deliberare e dell'esser buoni consiglieri, a quel modo che in tutte le altre scienze differiscono, gli uni dagli altri, gli architetti dagli architetti, i medici [d] dai medici, i suonatori di flauto dai suonatori di flauto, insomma tutti coloro che esercitano professioni e che sono più o meno bravi, ciascuno nella sua arte? Allo stesso modo di costoro, tu credi che si possa essere in qualche modo superiori gli uni agli altri anche nell'arte del deliberare? SIS. Senza alcun dubbio. SOCR. Ma dimmi, allora: forse non deliberano tutti, e coloro che deliberano bene, e coloro che deliberano male, intorno ad eventi futuri? SIS. Certamente. SOCR. E cos'altro son dunque gli eventi futuri, se non quegli eventi che ancora non sono? SIS. Certamente, quelli che ancora non sono. SOCR. Se infatti già [e] fossero non potrebbero essere futuri, ma sarebbero presenti. Non è così? SIS. E' così. SOCR. Ma se non ancora sono, così neppure sono nate le cose che non sono? SIS. No di certo. SOCR. E se non sono neppure nate, neppure hanno ancora una loro natura propria? SIS. No davvero. SOCR. Su quali altre cose, allora, se non sulle cose che né sono, né sono nate, né hanno alcuna natura deliberano tutti coloro i quali deliberano bene, o male, quando prendono una qualche decisione sulle cose future? SIS. Evidentemente.

VII. SOCR. Ma ti sembra possibile che si colga, bene o male, il non ente? SIS. Cosa intendi dire? SOCR. Te lo chiarirò in breve. Fa bene attenzione. Potresti forse [391a] riconoscere quale arciere, fra tanti, sia valente e quale non lo sia? Saper questo, non è difficile, non è vero? Potresti infatti sfidarli a mirare a un qualche bersaglio. Non ti sembra? SIS. Certamente. SOCR. Potresti dunque giudicare vittorioso chi più volte centra il bersaglio? SIS. E' così. SOCR. Mentre se non fosse dato loro alcun bersaglio cui mirare, e ciascuno tirasse a suo modo, potresti [b] forse distinguere fra loro chi tira bene e chi male? SIS. In nessun modo. SOCR. E non ti troveresti ugualmente in difficoltà nel distinguere coloro che deliberano bene da coloro che deliberano male, quando questi non sapessero neppure su cosa deliberare? SIS. Certamente. SOCR. Ma non abbiamo già visto che coloro, i quali deliberano intorno alle cose future, deliberano riguardo a cose che non sono? SIS. Sì. SOCR. Dunque a nessuno è possibile cogliere ciò che non è? E in che modo infatti ti [c] sembra che qualcuno lo potrebbe? SIS. In nessun modo. SOCR. Poiché dunque non è possibile cogliere il non ente, nessuno allora potrebbe deliberare su ciò che non è: difatti le cose future appartengono alle cose che non sono, non ti pare? SIS. Sì. SOCR. E non potendo cogliere le cose future, nessuno potrà essere buono o cattivo consigliere? SIS. Sembra

proprio di no. SOCR. Né può esservi un consigliere migliore rispetto ad un altro, o peggiore, nessuno essendo più o meno capace di cogliere [d] ciò che non è. SIS. Certamente. SOCR. A cosa mai pensano gli uomini, allora, quando affermano che alcuni sono buoni, altri cattivi consiglieri? Non ti sembra, Sisifo, che valga la pena di riprendere in esame la questione?

ERISSIA

SOMMARIO

Erissia e Socrate, a passeggio lungo il portico di Giove Liberatore, incontrano Crizia ed Erasistrato: quest'ultimo, di ritorno da un recente viaggio in Sicilia, dà loro notizie sugli abitanti di quella regione. La conversazione presto si accentra sul problema della ricchezza, avendo Erasistrato riconosciuto un ricco ambasciatore siceliota che passava proprio allora (I 392a-II 393a). Più ricco è colui che possiede oggetti di maggior valore: tra questi preziosa è, ad esempio, la salute: ma quale il bene più prezioso? La felicità. E' giusto, osserva Socrate, e felici sono i più sapienti: sapienti sono, invero, coloro che agiscono meglio e che ottengono i maggiori successi (III 393a-V 394a). Obbiezione di Erissia: talora i più sapienti mancano di tutto, la saggezza non è dunque di alcuna utilità. Non è così, ribadisce Socrate: al contrario, accade che i sapienti abbiano a disposizione un ben più prezioso oggetto di scambio - qualora vogliano servirsi della sapienza e dei beni che derivano da questa - di quello che potrebbe mai avere chi possieda molte ricchezze. Erissia non si lascia persuadere, ma propone di esaminare in che modo la ricchezza possa essere considerata un bene e in che modo un male e se la ricchezza sia, in se stessa, un bene oppure un male: egli, per suo conto, la ritiene un bene (V 394a-VIII 395e). Interviene allora Crizia, al quale non appare sempre un bene l'arricchirsi; Socrate si ripromette d'aiutarli a risolvere il problema; la discussione tra Crizia ed Erissia riprende, e il primo chiarisce i motivi che lo inducono a ritenere che un male sia, talora, l'arricchirsi: è proprio col danaro, invero, che talora si è favoriti a compiere azioni ingiuste (IX 395e-XI 397b). Ira di Erissia per essere stato battuto dal suo oppositore. Interviene nuovamente Socrate: il discorso di Crizia ricorda quello di Prodicò il quale, però, non era riuscito a convincere mai nessuno, e fu anzi messo persino in ridicolo da un adolescente (XII 397b-397e). Socrate riferisce quanto ricorda della discussione che si svolse tra loro a quel tempo (XIII 397e-XV 399a). Riprende l'indagine: tentativo di chiarire la natura della ricchezza in se medesima; finché non si sa questo, osserva Socrate, neppure si potrà stabilire se essa sia un bene oppure un male. Prima definizione di Erasistrato: la ricchezza consiste nel possesso dei beni. Ma, obietta Socrate, cosa deve intendersi per "beni"? (XVI 399a-XVII 400a). Essi non sono infatti i medesimi per tutti: i Cartaginesi usano come danaro gli otri di cuoio, gli Spartani il ferro, gli Etiopi pietre lavorate; ricchezza, conclude Socrate, è dunque quel che è utile a ciascuno (XVII 400a-XIX 400e). Obbiezione di Erissia: è vero che le

ricchezze sono anche utili, ma non è detto che tutto quanto è utile sia pure ricchezza. Allora, osserva Socrate, converrà esaminare la cosa da un'altra prospettiva, e vedere perché è utile servirsi delle ricchezze. Esse servono, come sembra, a soddisfare le esigenze del corpo (XIX 401a-XXI 401e). Qualora tali esigenze fossero tacitate, osserva Socrate, l'oro e l'argento apparirebbero inutili, né più sembrerebbero ricchezze. Incredulità di Erasistrato. Ma, obietta Socrate, non soltanto l'oro e l'argento sono utili, ma anche quanto ci permette di procurarceli: ricchezze sono ad esempio le scienze in cambio delle quali si può ottenere il necessario per vivere. Anch'esse, come l'oro e l'argento, rendono più ricchi i loro possessori, mentre non tutti i più ricchi sono anche i più sapienti (XXII 402a-XXIV 403a). Il possesso di un cavallo diviene inutile per chi sia incompetente di ippica; l'oro e l'argento inutili per chi non sappia servirsene. Ora, si era precedentemente convenuto che prerogativa dell'uomo buono e onesto fosse sapere come servirsi delle ricchezze. Son dunque i buoni e gli onesti coloro che, sapendo questo, sapranno anche come adoperarle: a costoro soltanto, dunque, i beni sembreranno ricchezze. Incredulità di Crizia. Interviene nuovamente Socrate: utile è ciò che serve a un qualche fine; per quanto riguarda l'uomo, l'oro e l'argento sono utili perché con essi ci si può procurare quel che ci manca (XXIV 403a-XXVI 404a). Ma non tutti i mezzi di cui ci serviamo, sono, in se stessi, utili (XXVII 404a-XXVIII 405a). Ché, altrimenti, anche l'ignoranza, ad esempio, sarebbe utile in vista della sapienza... Ma non si è ancora stabilito se le ricchezze coincidono con le cose utili. L'uomo, osserva Socrate, è più felice quando sente con minore urgenza i bisogni, più infelice quando al contrario ne soffre in grande misura. Utile, pertanto, è ciò che serve a soddisfare qualcosa di cui sentiamo bisogno. Chi dunque abbia il maggior numero di beni per soddisfare i suoi bisogni sarà anche lo stesso a soffrire di più. Per conseguenza i più ricchi saranno i più miserabili (XXVIII 405a-XXX 406a).

[392a] I. Stavamo passeggiando, Erissia di Stiria ed io, lungo il portico di Giove Liberatore, quando ci vennero incontro Crizia ed Erasistrato, nipote di Feace, figlio di Erasistrato; Erasistrato, che tornava proprio allora dal suo recente viaggio in Sicilia e nei dintorni, avvicinandosi, [b] disse: - Salute, o Socrate. Ed io, allora: - Salute a te, gli dissi. E dunque? puoi riferirci qualche buona notizia dalla Sicilia? - Certamente; ma, aggiunse, vogliamo prima sederci? sono invero molto stanco per aver fatto, ieri, a piedi il tragitto da Megara. - Ma certo, se lo preferisci. - Dunque, cominciò, cosa volete sapere, innanzitutto, degli abitanti di quella regione? come si comportano gli uni con gli altri, oppure quali sentimenti nutrono per la nostra città? Mi sembra invero che costoro provino, nei nostri riguardi, gli stessi sentimenti che provano le [c] vespe. Anch'esse infatti, se per poco qualcuno, provocandole, ecciti la loro ira, diventano imbattibili, finché non vengano assalite e annientate del tutto. Così son pure i Siracusani e se non ci daremo da fare per andar colà con un forte esercito, in nessun modo quella città potrà mai cadere nelle nostre mani; da piccoli assalti si potrebbero maggiormente irritare sì da divenire pericolosi quant'altri mai. Anche ora ci inviano ambasciatori, ma perché vogliono, come credo, [d] nuocere in qualche modo alla nostra città.

II. Proprio nel bel mezzo del nostro discorso si trovarono a passare gli ambasciatori siracusani. Ed Erasistrato allora, indicandomi uno di loro, disse: - Costui, Socrate, è il più ricco dei Sicelioti e degli Italioti. E come potrebbe non esserlo, se possiede tanta, e così buona terra che, chi volesse, potrebbe facilmente coltivarne in grandissima quantità? Non ve n'è un'altra in tutta la Grecia che sia pari a questa; inoltre possiede infinite ricchezze: schiavi, cavalli, oro ed argento. Vedendo che ormai si accingeva a discutere [393a] sulla ricchezza di quel tale, gli domandai: - E dunque, Erasistrato, che tipo di uomo è stimato in Sicilia? - Costui, rispose, è stimato, ed è realmente, il più scellerato dei Sicelioti e degli Italioti, e in tanto il più scellerato in quanto il più ricco; cosicché, se tu volessi chiedere ad uno qualunque dei Sicelioti quale uomo ritenga il più scellerato e il più ricco, ognuno non potrebbe indicarti altri che lui.

III. Poiché a mio avviso non discuteva su argomenti di scarso interesse, bensì su questioni che passavano per le più importanti in quanto concernevano la virtù e la [b] ricchezza, gli chiesi se gli sembrava più ricco chi possedesse talenti d'argento, o chi un campo del valore di due talenti. - Credo, mi rispose, che sia più ricco chi

possessa il campo. - Dunque, ripresi io, analogamente, se un tale possedesse vestiti o tappeti o altre cose che avessero un valore ancor più grande di tutto quel che appartiene a questo straniero, sarebbe lui più ricco. Mi rispose ancora di sì. - E se qualcuno ti desse la facoltà [c] di scegliere, quale di queste cose vorresti? - Forse, rispose, quella di maggior valore. - In modo da ritenerti il più ricco? - Proprio così. - Ma ora non ci sembra il più ricco, chi possieda oggetti di maggior valore? - E' così, rispose.

IV. - Pertanto, continuai, più ricchi dei malati saranno i sani, se la salute è un bene molto più prezioso dei beni che possessa un malato. Invero non v'è nessuno che [d] non preferirebbe la salute e poche ricchezze alla malattia congiunta alle ricchezze immense di un Gran Re, perché evidentemente si stima la salute quale il bene più degno. Né certo si preferirebbe, se non fosse ritenuta superiore alle ricchezze. - No di certo. - E se poi trovassimo qualche altro bene ancor più prezioso della salute, il più ricco sarebbe colui che lo possedesse. - Certamente. - E se ora qualcuno, venendoci incontro, ci [e] dicesse: "O Socrate ed Erissia ed Erasistrato, potreste dirmi quale bene è per l'uomo il più prezioso? è forse quello possedendo il quale l'uomo è in grado di deliberare, nel modo migliore, come meglio trattare gli affari propri e quelli degli amici?". Risponderemmo forse che si tratti di questo? - A me sembra, Socrate, che il bene più prezioso sia per l'uomo la felicità. - E non dici male, gli risposi; ma non dovremo giudicare più felici di tutti coloro che agiscono nel modo migliore? - Mi sembra di sì.

V. - Ora coloro che agiscono ottimamente non sono coloro che difficilmente sbagliano nei riguardi e di se stessi e degli altri, e che riescono a portare a termine il maggior numero di cose? - E' vero. - E coloro i quali conoscano [394a] il bene e il male, e quali cose convenga fare e quali no, non son quelli che agiscono con la massima rettitudine e che difficilmente errano? Anche su questo era d'accordo. - Son dunque, costoro, gli stessi uomini che a noi sembrano i più sapienti, i più abili nel trattare le cose, i più felici e i più ricchi se proprio la sapienza è il bene che a noi appare il più prezioso. - E' così. - Ma Socrate, disse di rimando Erissia, qual vantaggio potrebbe avere l'uomo ad essere più saggio di [b] Nestore, quando poi non avesse il necessario per vivere? se non avesse cibi, bevande, abiti ed altre cose di questo genere? a che gli gioverebbe la saggezza? e come potrebbe essere il più ricco, se invece con tutta probabilità mendicherebbe, mancando di ogni cosa necessaria? Non mi sembrava dicesse cose senza importanza. - Ma forse, ripresi, colui che possiede la sapienza

soffrirebbe tale sventura, se venisse a mancare di questi beni; mentre invece, [c] chi possedesse una casa come quella di Pulizione, ricca d'oro e d'argento, non mancherebbe di nulla? - Ma, egli mi rispose, nulla vieta che costui disponga delle sue ricchezze in modo da ottenere in cambio tutto quanto gli sia necessario per vivere, o anche del danaro con cui procurarlo, e procacciarsi ogni cosa in larga misura.

VI. - Questo però, ripresi io, qualora si trovassero [d] uomini che preferissero tale casa più che la saggezza di Nestore, ch  se invece fossero tali da saper tenere in maggior conto la sapienza umana e i beni che ne derivano, il saggio avrebbe un ben pi  ricco oggetto di scambio a disposizione, qualora avesse bisogno di qualcosa e volesse disporre della saggezza e di quanto essa pu  fare. O forse l'utilit  della casa   cos  grande e impellente, e cos  importante per la vita dell'uomo abitare in tale casa pi  che in una angusta e modesta dimora, mentre invece l'utilit  [e] della sapienza   di cos  poco conto, e di scarsa importanza, rispetto alle cose pi  gravi della vita, l'essere saggio o ignorante? Accade, forse, che gli uomini disprezzino questa sapienza e che essa non trovi compratori, mentre molti desiderano il cipresso che adorna la casa e i marmi pentelici, e vogliono acquistarli? Ma se si tratta di un esperto pilota, o di un medico valente nella sua professione, o di chi sia capace di esercitare, bene o male, qualcun'altra di simili arti, non v'  alcuno di costoro che non sia stimato pi  dei beni pi  preziosi; e chi sia capace di deliberare saggiamente sul miglior modo di agire per s  e per gli altri, non sarebbe forse anche capace di trovare compratori, se solo lo volesse?

[395a] VII. Avendo detto questo, Erissia mi guard  come se si fosse offeso per qualcosa: - Forse, mi disse, se tu, Socrate, dovessi dire il vero, affermeresti di essere pi  ricco di Callia, figlio di Ipponico? Certamente tu non ammetterai di essere pi  ignorante di lui su nessuno dei problemi pi  importanti, bens  il pi  saggio, e, pur tuttavia, non per questo sei il pi  ricco. - Tu forse credi, Erissia, gli risposi, che i discorsi che stiamo ora facendo [b] siano un gioco da ragazzi poich  non hanno nulla di vero, ma sono come le pedine quando con esse si giuoca: mosse le quali, si pu  fare in modo che gli avversari vengano battuti al punto da non sapere quale altra mossa contrapporre. Forse anche riguardo a questo problema della ricchezza tu credi che le cose stanno a questo modo, che cio  alcuni ragionamenti non sono pi  veri che falsi, servendosi dei quali uno potrebbe superare chi al contrario affermasse che i pi  saggi sono anche i pi  ricchi, e naturalmente [c] lui direbbe il falso, gli altri il

vero. In questo forse non v'è nulla di eccezionale, proprio come se nella discussione di due individui sulle lettere dell'alfabeto in cui uno di loro sostenesse che 'Socrate' comincia con la lettera 's', l'altro con la lettera 'a', il ragionamento di quest'ultimo potesse essere più convincente di quello di chi sostenesse che 'Socrate' comincia con la lettera 's'.

VIII. A questo punto Erissia, rivoltosi ai presenti e sorridendo e arrossendo a un tempo come se non fosse stato presente a quanto si era sino allora detto, disse: [d] - Io veramente, Socrate, non pensavo che si dovessero fare discorsi tali per cui non si riuscisse a convincere nessuno dei presenti, e da cui neppure ci fosse da ricavare nulla - invero quale uomo di senno si lascerebbe mai persuadere che i più sapienti siano i più ricchi? - piuttosto, dal momento che si tratta della ricchezza, potremmo discutere in che modo arricchirsi sia un bene, e in che modo un male, e che cosa è poi quest'essere ricchi, se un bene o non piuttosto un male. - Molto bene, gli risposi: [e] in seguito staremo attenti proprio a questo; tu fai bene ad ammonirci. Ma, dato che sei ormai tu che dirigi la discussione, perché non cerchi di stabilire tu stesso - giacché i nostri precedenti discorsi non ti pare che abbiano colto questo punto - se sembra a te un bene, oppure un male, l'arricchirsi? - A me sembra, invece, mi rispose, che arricchirsi sia un bene.

IX. Egli voleva aggiungere ancora qualcosa, ma Crizia lo interruppe: - Tu mi dici, dunque, Erissia, che per te è un bene l'arricchirsi? - Ma certo, per Giove, sarei altrimenti un insensato, e credo che non vi possa essere nessuno che non consentirebbe su questo punto. - Invece, riprese l'altro, io ritengo che non possa esservi nessuno [396a] che non consentirebbe con me che, per alcuni uomini, l'arricchirsi sia un male. Ora, se fosse un bene, non sembrerebbe un male a qualcuno di noi. Allora dissi a costoro: - Qualora vi trovaste in disaccordo nello stabilire chi di voi due dica maggiormente il vero, riguardo all'equitazione, su come montar meglio a cavallo, ed io mi trovassi ad essere esperto di tali problemi, mi preoccuperei di sanare i vostri dissensi - difatti proverei vergogna se, presente, non mi adoperassi, per quanto stesse in me, ad appianare le vostre discordie - ed è così anche a proposito [b] di ogni altro argomento, se voi non aveste altra prospettiva, qualora non raggiungeste un accordo, che quella di separarvi ancora più avversari che amici.

X. Ora poi, dato che dissentite a proposito di una cosa di cui

bisogna avvalersi per tutta la vita, e della quale è molto importante sapere se sia il caso di prendersi cura, perché utile, oppure no; e rientrando, essa, tra quelle cose che ai Greci appaiono non di scarso ma di grandissimo interesse - i genitori infatti esortano i loro figli appena [c] giungano all'età della ragione, come sembra, a trovare il modo di divenire ricchi, poiché si è stimati se si possiede qualcosa, altrimenti non si vale nulla - se, dunque, ci si preoccupa grandemente di ciò e voi, che pur concordate su tutto il resto, siete invece in disaccordo su di una questione così importante; e ancora, poiché voi dissentite sulla ricchezza non per sapere se essa sia nera o bianca, né se leggiera o pesante, bensì per sapere se sia un male oppure un bene e poiché proprio il fatto di discutere [d] intorno a problemi come il bene e il male vi porta l'uno contro l'altro - voi che amicizia e legame di sangue tiene uniti in massimo grado -, io dunque, per quanto mi è possibile, non sopporterò di vedervi entrambi in disaccordo: se ne fossi capace, vi direi io stesso come sta la cosa, ponendo fine a tale discordia; ma poiché non ne sono capace e ciascuno di voi, d'altra parte, ritiene di essere [e] in grado di convincere l'altro, io son pronto ad aiutarvi, nella misura in cui mi sarà possibile, per definire di comune accordo come stia la cosa. Tu dunque, Crizia, dissi, vedi se riesci a convincerci, come avevi intrapreso a fare.

XI. - Io, rispose, proprio come all'inizio, chiederei volentieri questo ad Erissia, se gli sembra che gli uomini siano ingiusti e giusti. - Sì, per Giove, rispose Erissia, nel modo più assoluto. - E ancora, commettere ingiustizia ti sembra un male, oppure un bene? - Certamente un male. - E l'uomo che per danaro commettesse adulterio con le donne dei vicini, ti sembra che agirebbe giustamente, oppure no? e ciò, malgrado il divieto della città e delle leggi? - Mi sembra che commetterebbe ingiustizia. - Dunque, continuò, se un uomo, che fosse ingiusto e che volesse compiere ingiustizia, si trovasse ad essere ricco e nella situazione di poter spendere del danaro, [397a] potrebbe rendersi colpevole; mentre invece se non avesse ricchezze e non potesse spendere, non potrebbe più fare quel che vorrebbe e neppure, quindi, rendersi colpevole. Per questo è più conveniente per l'uomo non essere ricco, se ha in questo modo minori possibilità di fare quel che vuole, e se vuole le cose peggiori. Inoltre, potresti dire che l'ammalarsi sia un male oppure un bene? - Certamente un male. - E ancora, non ti sembra [b] che ci siano alcune persone intemperanti? - Certamente. - Ora, se fosse meglio che un intemperante, in vista della salute, si astenesse dal bere e dal mangiare e dagli altri pretesi piaceri, ma non ne fosse capace per la sua intemperanza, non sarebbe meglio per costui che non avesse i mezzi per procurarsi tali piaceri, più che se potesse disporre in grande abbondanza di quanto gli è gradito? In tale

situazione, infatti, non avrebbe la possibilità di rendersi colpevole neppure se lo desiderasse ardentemente.

XII. Mi sembrava che Crizia avesse parlato bene, e a [c] tal punto che, se Erissia non avesse avuto vergogna dei presenti, nulla lo avrebbe trattenuto dall'alzarsi per colpire Crizia; a tal punto riteneva di essere stato battuto, poiché vedeva con chiarezza quanto fosse inesatto quel che aveva precedentemente opinato intorno alla ricchezza. Avendo capito qual era l'atteggiamento di Erissia, per evitare che si arrivasse all'ingiuria e alle imprecazioni, ricominciai a parlare: - Questo discorso lo faceva nel Liceo [d] qualche tempo fa quel saggio Prodico di Ceo, ma al presenti parve dire solo chiacchiere, cosicché non riuscì a convincere nessuno dei suoi ascoltatori che diceva la verità. Allora gli si avvicinò un adolescente molto giovane e spiritosamente loquace che, sedutosi, si mise a ridere, a beffare, e a tormentare Prodico, poiché voleva che costui rendesse ragione di quel che diceva: e ottenne, invero, di fronte agli ascoltatori, un successo molto maggiore di quello di Prodico. - Ci potresti riferire, disse Erasistrato, [e] la discussione che allora si svolse? - Ma certo, se me ne ricordo. Si svolse, mi pare, più o meno così.

XIII. L'adolescente chiese a Prodico in cosa ritenesse che l'arricchirsi fosse un male, e in che cosa un bene. E Prodico, di rimando, gli rispose come hai fatto tu ora, che era un bene per le persone buone, e senz'altro un bene per coloro che sapessero adoperare le ricchezze, mentre per le persone cattive, e per coloro che non sapessero usarle, un male. "E' così, aggiunse, anche per tutte le altre cose: quali sono coloro che se ne servono, altrettanto sono per costoro le cose. E giusto in questo senso, disse, mi sembra il verso di Archiloco: 'Il pensiero degli uomini dipende [398a] dai fatti in cui s'imbattono'". "Allora, disse il giovanetto, se qualcuno mi rendesse saggio della saggezza che rende saggi gli uomini buoni, costui dovrebbe necessariamente rendere buone per me anche le altre cose, e non per il fatto di essersene preoccupato, ma per avermi reso, da ignoranze, sapiente: così, se qualcuno adesso mi facesse divenire grammatico, di necessità costui renderebbe per me grammaticali tutte le cose; se musico, musicali; così [b] come quando mi si rende buono, ugualmente tutte le cose diverranno, per me, buone".

XIV. Prodico non fu d'accordo con lui su quest'ultimo punto, ma convenne sui primi. "Credi forse, riprese l'adolescente, che sia compito dell'uomo tanto il costruire una casa come il compiere le buone

azioni? o che, di necessità, quali son state le azioni iniziali - o buone o cattive - tali dovranno rimanere sino alla fine?". Mi parve che Prodicò, avendo sospettato a cosa mirava, molto [c] astutamente, quel discorso, per non far la figura di fronte agli astanti di essere confutato da un adolescente - se infatti fosse stato solo non se ne sarebbe preoccupato - rispose che era compito dell'uomo. "Credi forse, riprese l'adolescente, che la virtù sia insegnabile, o che sia innata?". "Ritengo che sia insegnabile", rispose Prodicò. "E dunque, continuò l'altro, ti sembrerebbe sciocco colui che, pregando gli dèi, ritenesse di poter divenire grammatico, o musico, o di apprendere una qualche [d] altra scienza che si può acquistare apprendendola da altri o trovandola da sé?". Prodicò concordò con lui anche su questo. "Pertanto, aggiunse l'adolescente, tu, Prodicò, quando preghi gli dèi di concederti fortuna e prosperità, non domandi loro altro che di renderti onesto e buono, poiché agli onesti ed ai buoni capitano anche le cose buone, ai cattivi, al contrario, le cose cattive. E poi, se la virtù è insegnabile, forse tu null'altro chiedi se non che ti venga insegnato quel che non sai".

[e] XV. A questo punto io dissi a Prodicò che non mi sembrava una questione di scarsa importanza se egli si trovava a sbagliare su questo punto, se credeva cioè che si potesse ottenere subito tutto quel che si chiedesse: "Se tutte le volte che vai in città, pregando gli dèi con fervore tu chiedi loro di concederti dei beni, tu certo non sai se costoro ti potranno accordare quanto richiedi; sarebbe invero come se tu bussassi alla porta di un grammatico e lo supplicassi di concederti il dono della scienza grammaticale senza fare null'altro, ma sperando di apprenderla immediatamente e di poter agire da grammatico". Mentre dicevo tali cose, Prodicò si preparava ad attaccare il giovanetto per difendersi e per dimostrare le stesse cose che [399a] tu hai or ora dimostrato, adirandosi perché gli sembrava di pregare invano gli dèi. Ma allora intervenne il ginnasiarca che gli intimò di allontanarsi dal ginnasio perché non faceva discorsi adatti ai giovani che erano lì presenti: se non erano discorsi convenienti, è chiaro che erano cattivi.

XVI. Perciò ti ho riferito queste argomentazioni, perché tu veda quale atteggiamento abbiano gli uomini riguardo alla filosofia. Se era Prodicò a tenere tali discorsi, ai presenti [b] appariva insensato a tal punto da essere scacciato dal ginnasio; tu, al contrario, hai dimostrato ora di saper parlare così bene, che non solo hai convinto i tuoi ascoltatori, ma sei anche riuscito a far sì che il tuo stesso oppositore concordasse con te; proprio come nei giudizi: se due uomini, l'uno che goda la fama di onesto e l'altro di disonesto, si trovano a presentare la stessa testimonianza, quella del disonesto, lungi dal convincere i

giudici, raggiungerà piuttosto il fine opposto; mentre, se le stesse cose son dette [c] da chi ha fama di essere onesto, certo anche queste appariranno vere. Forse i presenti hanno provato qualcosa di simile nei riguardi tuoi e di Prodico: hanno ritenuto Prodico un sofista e un ciarlatano, e te un politico e un uomo degno di grande riguardo. Inoltre costoro ritengono che non il discorso sia da giudicare, bensì gli oratori, per valutare di qual genere siano. - Ma, Socrate, riprese Erasistrato, se tu parli per scherzo, a me sembra invece che Crizia dica realmente qualcosa d'importante. - Per [d] Giove, gli risposi, io non scherzo affatto. Ma, dal momento che avete discusso così bene, perché non portate a termine la discussione? mi sembra che vi resti da esaminare ancora un aspetto del problema, dopo esservi accordati sul punto che la ricchezza sia, per alcuni, un bene, e per altri un male: vi resta ancora da esaminare che cosa sia in particolare l'arricchirsi. Se innanzi tutto non saprete questo, neppure potrete stabilire tra voi se sia un male, [e] oppure un bene. Io, per quanto mi riguarda, son pronto a ricercare questo con voi, nella misura in cui ne sono capace. Ci dica dunque, chi asserisce che la ricchezza è un bene, che cosa debba intendersi per essa.

XVII. - Ma io, Socrate, rispose Erasistrato, non dico, sulla ricchezza, nulla più di quanto non dicano gli altri uomini: possedere molti beni, in ciò consiste la ricchezza; e penso che anche Crizia non crederà che la ricchezza sia qualcosa di diverso. - Ma anche così, ripresi io, vi resterà da esaminare quali siano questi beni, affinché non vi troviate fra breve nuovamente in disaccordo su questo [400a] punto. I Cartaginesi, ad esempio, si servono di tale moneta: in un piccolo otre viene attaccato qualcosa del peso di uno statere: nessuno sa in che consista l'oggetto che è stato attaccato nell'otre, tranne coloro che lo fanno; dopo averlo suggellato, lo usano, e colui che ne possiede in maggior numero ritiene di possedere il maggior numero di beni e di essere il più ricco. Mentre, se fosse qualcuno di noi a possederne in grandissima quantità, costui non sarebbe più ricco che se possedesse molti sassi di montagna. [b] A Sparta, poi, usano pesi di ferro, e di quello inutile: chi possiede grande quantità di questo ferro ritiene di essere ricco, mentre, altrove, tale possesso non viene valutato nulla. In Etiopia usano pietre incise di cui uno Spartano non farebbe alcun uso. Mentre, se qualcuno degli Sciti nomadi possedesse la dimora di Pulzione, non sarebbe stimato più ricco che se possedesse, presso di noi, il Licabetto.

[c] XVIII. E' dunque chiaro che non tutti questi possessi possono valutarsi come beni, se taluni dei loro possessori non sembrano,

perciò, più ricchi. Ma, continuai, ciascuno di essi sono beni per alcuni, e ricchi i loro possessori, mentre per altri non sono beni, né, per ciò, i loro possessori più ricchi, così come il male e il bene non son mai gli stessi per tutti, ma diversi da persona a persona. E se vogliamo poi esaminare perché mai per gli Sciti non [d] sono ricchezza le case, che per noi, invece, lo sono, per i Cartaginesi ricchezza gli otri che per noi non lo sono, per gli Spartani il ferro, che per noi non lo è, potremmo mai riuscire a capirlo? Se ad esempio un Ateniese possedesse qualcuna delle pietre che si trovano nell'agorà, e di cui noi non facciamo alcun uso, del peso di mille talenti, si potrebbe forse credere che sia, perciò, più ricco? - Non mi sembra davvero possibile. - E se invece possedesse la pietra di licnite per il valore di mille talenti non lo [e] diremmo molto ricco? - Certamente.

XIX. - Ed è dunque per questo, continuai, perché l'una cosa è a noi utile, e inutile l'altra? - Sì. - Ed è pure per questo che per gli Sciti le case non costituiscono una ricchezza, perché non sono per loro di alcuna utilità: uno Scita non preferirebbe mai la casa più bella ad un mantello di pelliccia, perché questa gli è utile, mentre l'altra non gli è di alcuna utilità. Così noi pure non stimiamo una ricchezza la moneta cartaginese: né infatti cori essa potremmo procurarci quanto ci occorre, come con l'argento, cosicché ci sarebbe inutile. - Così sembra. - Quante cose, dunque, si trovano ad essere di nostra utilità, queste son le ricchezze, e quante, al contrario, inutili, queste non lo sono. - Ma come, o Socrate?, [401a] disse di rimando Erissia; forse non ci serviamo anche reciprocamente del discutere, e del nuocere, e di ben altro? Sarebbero queste, allora, per noi le ricchezze? sembra infatti che siano utili. Ma così non si è ancora chiarito quali siano mai le ricchezze. Che le ricchezze, infatti, per essere tali, debbano necessariamente essere utili, questo lo accettano tutti, o quasi: ma quali, tra le cose utili, sono ricchezze, dal momento che non tutte lo sono?

XX. - Vediamo, allora, e, se ricerchiamo in questo [b] nuovo modo, forse si troverà più facilmente quel che cerchiamo: per qual motivo ci serviamo delle ricchezze, e rispetto a qual fine è stato trovato tale possesso: a quel modo per cui le medicine sono state trovate per allontanare le malattie? Così forse la cosa ci apparirà più chiara. Poiché sembra dunque che di necessità tutto quanto è ricchezza sia anche utile, e che inoltre delle cose utili vi è un genere che chiamiamo ricchezza, rimarrebbe da esaminare per quale uso è utile servirsi di essa. Forse utile è [c] tutto ciò di cui ci serviamo per realizzare qualcosa, allo stesso modo che, pure avendo, tutte le cose viventi,

un'anima, è solo un certo genere tra i viventi quello che noi chiamiamo col nome di uomo. Ora, se qualcuno ci chiedesse cosa dobbiamo allontanare da noi per non aver più bisogno della medicina o dei suoi strumenti, noi potremmo rispondere che non ne avremmo più bisogno qualora si allontanassero dal nostro corpo i malanni e se questi non sopraggiungessero mai; o se, una volta sopraggiunti, potessero tosto allontanarsi. Difatti, a quel che sembra, fra le scienze la medicina è utile perché allontana le malattie.

[d] XXI. Ma se qualcuno nuovamente ci chiedesse debellando che cosa potremmo non aver più bisogno delle ricchezze, forse potremmo rispondere? se non lo possiamo, ricerchiamo ancora in questo modo; vediamo, dunque: se l'uomo avesse la possibilità di vivere senza bere né mangiare e senza provare né farne né sete, avrebbe forse bisogno di tutto questo, o del danaro, o di qualche altra cosa che gli permetta di procurarselo? - Non mi sembra. - Sarà dunque così anche per tutte le altre cose: se per la cura del corpo non avessimo bisogno di quel che ora ci necessita, come ad esempio del caldo e del [e] freddo, e di quante altre cose il corpo reclama nella sua indigenza, quelle che noi chiamiamo ricchezze non sarebbero per noi di alcuna utilità, se realmente nessuno provasse più i bisogni per cui noi ora vorremmo possedere le ricchezze, per sovvenire ai desideri e alle necessità del corpo che di volta in volta sentiamo. Se dunque il possesso delle ricchezze a questo è utile, a soddisfare le esigenze del corpo, basterebbe che ci potessimo liberare da queste e non avremmo più bisogno delle ricchezze, e queste, forse, neppure esisterebbero più. - Così sembra - Risulta, dunque, a quanto pare, che tutte le cose utili a questo fine sono ricchezze.

XXII. Convenne con me che erano queste le ricchezze, cionondimeno rimase non poco scosso dal mio breve di scorso. - [402a] E che ne dici, poi, di ciò? Potremmo forse affermare che una stessa cosa sia, rispetto a uno stesso fine, ora utile, ora inutile? - Non potrei affermarlo, ma se ne avessimo bisogno per uno stesso fine, allora mi sembrerebbe utile, altrimenti inutile. - Se noi dunque fossimo in grado di erigere una statua di bronzo senza il fuoco, neppure avremmo alcun bisogno di esso per tale opera, e, se non ne avessimo bisogno, il fuoco non sarebbe [b] per noi di alcuna utilità. Lo stesso ragionamento si estende anche a tutto il resto. - Così sembra. - Tutto ciò, dunque, senza di cui qualcosa può ugualmente realizzarsi, ci sembrerà perciò inutile rispetto a tale fine. - Certamente. - Pertanto, qualora noi senza argento, senza oro, senza nessuna di quelle cose che non ci occorrono per soddisfare i bisogni del corpo allo stesso modo

del mangiare, del bere, del vestirsi, del ricoprirsi, del vivere in una casa, riuscissimo a far cessare le necessità del corpo sì da non provare più bisogni, neppure ci sembrerebbero allora utili a questo fine l'argento, e l'oro, e [c] tutte le altre cose dello stesso genere, se mai fosse possibile perseguirlo anche senza di queste. - Naturalmente. - Né queste ci apparirebbero più quali ricchezze, se neppure fossero utili, mentre tali ci apparirebbero quelle cose con le quali riuscissimo a procurarci gli utili.

XXIII. - Ma Socrate, io non potrò mai convincermi di questo, che l'oro e l'argento e tutte le altre cose di questo genere non siano ricchezze. Son del tutto persuaso che quanto è a noi inutile neppur sia ricchezza, e che tra [d] le cose più utili le ricchezze servano proprio a questo [alle necessità]; ma non potrei ammettere che tali ricchezze possano non essere utili alla nostra vita, se è proprio per esse che noi possiamo procurarsi il necessario. - Ma allora, che potremmo dire di ciò? Non vi sono uomini che insegnano la musica, la grammatica, o qualche altra scienza e che in cambio di tali insegnamenti si procurano il necessario, facendosi pagare? - Di certo ve ne sono. [e] - Questi uomini, dunque, potrebbero, con la loro scienza, procurarsi il necessario, ottenendolo in cambio di essa, a quel modo che noi ci procuriamo il necessario in cambio dell'oro e dell'argento. - Sì. - Se dunque in tal modo si procurano il necessario per vivere, anch'esso sarà utile alla vita. Difatti è proprio questo il motivo per cui si è detto utile il danaro, perché esso ci mette nelle condizioni di provvedere ai bisogni del corpo. - E' così, disse.

XXIV. - E dunque, se le scienze in se stesse rientrano nell'ambito delle cose utili a questo fine, le scienze ci appariranno ricchezze proprio per lo stesso motivo per cui ci sembrano tali l'oro e l'argento. Ed è evidente che i loro possessori sono più ricchi. Eppure poco prima avevamo accolto mal volentieri la tesi che fossero costoro i più ricchi. [403a] Mentre invece sembra necessario, secondo quanto si è ora ammesso, che talora i più sapienti siano i più ricchi. Se qualcuno infatti ci chiedesse se riteniamo utile a ciascun uomo il possesso di un cavallo, risponderemmo forse che lo è senz'altro? o che è utile a quelli soltanto che sappiano come servirsi di un cavallo e non agli altri? - Direi così. - Dunque, continuai, per la stessa ragione non ogni farmaco è utile ad ogni uomo, ma solo a colui che sappia come servirsene? - Sì. - Ed è così anche [b] per tutte le altre cose? - Mi sembra. - E l'oro dunque, e l'argento e tutte le cose che ci sembrano ricchezze sarebbero utili soltanto a chi sappia come se ne debba far uso. - E' così. - Ma prima, non ci sembrava invece prerogativa dell'uomo buono

e onesto il sapere dove e come usare ciascun bene? - Sì.

XXV. - Son dunque gli uomini buoni e onesti, e questi soltanto, coloro ai quali saranno di utilità le ricchezze, poiché son loro che sanno come adoperarle. Ma se tale possesso è utile a loro soltanto, a loro soltanto tali beni sembreranno ricchezze. Difatti, come sembra, a chi ignora [c] l'ippica, sono inutili i cavalli che possegga, mentre, una volta che lo si sia reso competente, lo si renderebbe a un tempo più ricco, ché si renderebbero utili per lui quelle cose che prima non lo erano; insegnare all'uomo una scienza significa infatti renderlo, insieme, ricco. - Così sembra. - Tuttavia giurerei che Crizia non si è lasciato convincere da nessuna di queste argomentazioni. - Per Giove, rispose, dovrei aver perso il lume della ragione, per convincermi [d] di ciò. Ma perché non porti a termine questo ragionamento per cui l'oro e l'argento e tutti gli altri beni dello stesso tipo sono beni soltanto in apparenza ma in realtà non lo sono? io grandemente ti ammiro nell'ascoltare le argomentazioni che anche tu stai ora conducendo. Io gli risposi allora: - Invero, Crizia, mi sembra che tu goda, nell'ascoltarmi, al modo di coloro che ascoltano i versi di Omero cantati dagli aedi, giacché non credi che sia vero nessuno dei discorsi che ti ho fatto.

XXVI. Vediamo, allora, che potremo dire di ciò? non [e] dirai che per gli architetti sia utile ciò con cui si possa costruire una casa? - Mi sembra di sì. - E non diremo dunque utili le cose di cui essi si servono per costruire, e cioè le pietre, i mattoni, il legno e altre, se ve ne sono, di questo genere? e gli strumenti, inoltre, con cui erigono la casa, e quelli con cui si procurano queste cose, il legno e le pietre e, ancora, gli strumenti che servono per costruire questi strumenti? - Invero, disse, mi sembra che tutte queste cose siano utili per i fini che son loro propri. - Ma, ripresi io, anche per le altre opere, non adoperiamo solo tutto quanto ci occorre per ciascuna cosa, ma anche quanto ci permette di procurarcelo, senza di che non sarebbe a nostra disposizione? - E' proprio così. - E la stessa cosa non vale, allora, anche per gli strumenti con cui si fabbricano questi ultimi strumenti? E non si [404a] può fare ancora un passo più in sù, e poi ancora altri passi nello stesso senso, sempre risalendo da ogni strumento agli strumenti necessari per fabbricarli? Non si finisce così in una serie infinita, diventando di conseguenza necessario che tutte queste cose senza fine appaiano utili per l'esecuzione del lavoro? - Niente vieta, mi rispose, che la cosa stia così.

XXVII. - E ancora, se l'uomo avesse da mangiare e da bere e da coprirsi e tutte quelle cose di cui il suo corpo ha bisogno, avrebbe forse necessità di oro e di argento o di altro, con cui procurarsi quel che già possiede? - Non mi sembra possibile. - Vi son dunque dei [b] casi in cui l'uomo non avrebbe bisogno di alcuna di queste ricchezze per le necessità del corpo? - E' così. - Se queste dunque ci apparissero inutili per tale compito, come potrebbero apparire nuovamente utili? si è difatti ammesso che non potrebbero essere, riguardo ad un medesimo fine, ora utili ed ora inutili. - Ma in tal modo, disse, noi ci troviamo a fare uno stesso discorso: se si trova, infatti, che siano utili per questo scopo, non potrebbero [c] neppure ridivenire inutili; io direi piuttosto che esse servano tanto per i fini delle azioni cattive come per quelli delle azioni buone. - Ma è possibile che una cattiva azione sia utile per la realizzazione di un certo bene? - Non mi sembra davvero. - E le azioni che l'uomo compie per virtù non le chiameremmo buone? - Certamente. - Ma l'uomo potrebbe forse apprendere qualcuno di quegli insegnamenti che si apprendono dai discorsi, se fosse del tutto privo della facoltà di udire gli altri? - Per Giove, non mi sembra davvero possibile. [d] - La facoltà di udire rientrerà dunque nell'ambito delle cose che ci sembrano utili in funzione della virtù, se la virtù è insegnabile proprio mediante l'ascolto e se noi ci serviamo, per imparare, di questa facoltà? - Così sembra.

XXVIII. - E se è vero che la medicina è in grado di guarire chi è ammalato, non ci apparirà anch'essa tra gli insegnamenti che sono utili per la virtù, dal momento che è proprio mediante la medicina che si può riacquistare l'udito? - Niente vieta che la cosa stia così. - E se, inoltre, potessimo impadronirci dell'arte della medicina in cambio delle ricchezze, non ci apparirebbero allora [e] queste ultime utili in vista della virtù? - Difatti, disse, è proprio così. - E lo stesso non vale anche per ciò che ci permettesse di procurarci le ricchezze? - E' così senz'altro. - Ora non credi che un uomo con azioni turpi e malvagie potrebbe procurarsi del danaro che gli permettesse di appropriarsi della scienza medica, grazie alla quale acquistare l'udito che prima non possedeva; e non credi che se ne potrebbe servire in vista della virtù o di altri simili valori? - Lo credo senz'altro. - Ma ciò che è male potrebbe mai essere utile in vista della virtù? - No di certo. - Non è dunque necessario che i mezzi di cui ci serviamo per procurarci ciò che è utile per i diversi fini, debbano essere anch'essi, per se stessi, [405a] utili: ché altrimenti anche le azioni malvagie si dovrebbero stimare utili in funzione di un qualche buon fine. E ciò potrà apparire ancor più chiaro da questo. Se infatti per i diversi fini sono utili quelle azioni senza le quali neppur essi sarebbero, se non li precedessero,

vediamo, come risponderesti a ciò? è possibile che l'ignoranza sia utile in funzione della scienza, o utile la malattia in funzione della salute, o la malvagità in funzione della virtù? - Non direi.

XXIX. - Eppure dovremmo ammettere che non è possibile che la scienza si trovi in chi non sia prima stata l'ignoranza, e la salute in chi non sia prima stata la malattia, [b] e la virtù in chi non sia prima stata la cattiveria. Mi sembrava che fosse d'accordo con me. - Non sembra dunque necessario che ciò, senza di che non è possibile la realizzazione di un fine, sia utile anch'esso a questo fine. Altrimenti dovrebbe sembrarci utile l'ignoranza in funzione della scienza, utile la malattia in funzione della salute, utile la malvagità in funzione della virtù. Anche di fronte a tali argomentazioni, era del tutto restio a lasciarsi persuadere che tutte queste cose non fossero ricchezze. Compresi allora che convincerlo sarebbe stato, come si suol dire, facile quanto cuocere una pietra. - Ebbene, ripresi, [c] lasciamo andare tutti questi discorsi, dal momento che non riusciamo a metterci d'accordo sul fatto se sia possibile che le cose utili coincidano con le ricchezze, oppure no. Ma che dire su ciò? Giudicheremo forse più felice e in una condizione migliore l'uomo che senta infiniti bisogni riguardo al corpo e al suo tenore di vita, oppure l'uomo che ne sente pochissimi ed insignificanti? Forse si potrebbe prospettare la cosa anche in quest'altro modo, confrontando l'uomo con se stesso e domandandoci quale [d] sia per lui la migliore condizione di vita, se quella della malattia o quella della salute. - Ma questo, mi rispose, non ha bisogno di un lungo esame. - Infatti, gli risposi, ognuno può facilmente comprendere che la condizione di chi è sano è migliore della condizione di chi è ammalato. Ma quando ci capita di aver più necessità, e le più svariate, quando siamo ammalati, o quando siamo sani? - Quando siamo ammalati. - E' dunque [e] quando ci troviamo nelle condizioni peggiori che, allora, più violenti e con maggiore frequenza i piaceri del corpo suscitano i nostri desideri e i nostri bisogni? - E' così.

XXX. - E allora, per la stessa ragione, a quel modo che un individuo crede di trovarsi nella situazione migliore quando è tormentato da tali desideri il meno possibile, lo stesso varrà anche quando si tratti di due individui, l'uno dei quali si trovi ad essere tormentato da molti e violenti desideri, l'altro da pochi desideri, e moderati? Ad esempio: coloro che giocano, e che bevono e quanti altri son golosi: difatti in tutte queste situazioni si tratta sempre di desideri. - E' vero. - E i desideri, a loro volta, null'altro sono che bisogni. Pertanto coloro che maggiormente ne soffrono si trovano in una condizione ben peggiore

[406a] di quella in cui si trovano coloro che non ne soffrono alcuno o che, se mai, ne soffrono in scarsa misura. Comprendo bene che tali individui sono molto infelici, e tanto più lo sono quanto più si trovano in tale stato. Non sarà allora il caso di dire che nulla potrebbe essere utile a un certo fine, se non ci trovassimo ad averne bisogno per questo? - Certo. - Perché dunque certi beni siano utili per soddisfare le esigenze del corpo, è necessario che a un tempo ne proviamo bisogno? - Mi sembra. - E chi dunque possieda più mezzi per soddisfare tale fine, ci dovrà apparire come colui che senta maggiori bisogni per appagarli, se è vero che di necessità si prova bisogno di tutto quanto ci è utile. - Mi sembra che sia proprio così. - Risulta dunque necessariamente, da tale discorso, che coloro che posseggono molte ricchezze sentono anche molti desideri relativi alle esigenze del corpo: è infatti rispetto a questo fine che le ricchezze si sono rivelate utili. I più ricchi, pertanto, non possono che apparirci come i più miserabili, poiché mancano del maggior numero di beni.

ASSIOCO

SOMMARIO

Socrate si dirige al Cinosarge quando s'imbatte nel figlio di Assioco, Clinia, il quale lo prega di andare da suo padre che, in fin di vita, non riesce a rassegnarsi al pensiero della morte imminente, e vede con terrore approssimarsi la sua ultima ora: che Socrate dimostri in questa dolorosa circostanza la sua sapienza di cui tutti parlano, e sappia infondere coraggio al morente (I 364a-II 365a). Socrate trova Assioco che si è ormai riavuto dal collasso ma che, angosciato, è in preda alla disperazione. Socrate lo rimprovera ricordando ad Assioco che lui stesso, in passato, aveva schernito coloro che temevano la morte; e infine, che la vita non è altro che un breve esilio sulla terra. Anche Assioco lo sa, ma confessa tuttavia di soffrire al pensiero di dover perdere la luce e tutte le buone cose della vita. Il suo errore, osserva Socrate, è quello di confondere l'insensibilità, che certo è propria di coloro che son morti, con la sensibilità propria dei viventi: Assioco ragiona da vivo, e non si avvede che, una volta scissosi il composto di anima e corpo, quel che resta del corpo non è più l'uomo, e che l'anima andrà ad abitare nella sede sua propria, l'etere celeste (II 365a-III 366a). Morire consiste infatti nel mutare un male con un bene. E allora, domanda Assioco, perché Socrate, che supera tutti gli altri per intelligenza, continua a vivere? Socrate si schernisce con modestia dall'elogio di Assioco, ribadendo anzi che le sue parole non altro sono che l'eco delle lezioni di Prodico, solito a ricordare i mali che, dalla nascita sino alla vecchiaia, affliggono i mortali. Senza contare, poi, aggiunge Socrate, che gli dèi fanno morire proprio coloro che maggiormente amano, e che anche i poeti si dolgono, nei loro canti, delle miserie umane (III 366b-VI 368a). Inoltre, non c'è mestiere che non sia gravoso: l'operaio stenta per vivere, pur lavorando senza requie; il marinaio deve lottare sul mare, l'agricoltore sulla terra; e il politico poi, è forse felice? E Milziade, Temistocle, Efialte non morirono forse condannati a morte? Né diversamente morirono i dieci strateghi vittoriosi alle Arginuse, che soltanto Assioco ed Euripolemo difesero (VII 368a-369a). Assioco è d'accordo con Socrate e si dice anche disgustato della politica. Se dunque la politica, che è l'arte più liberale, viene stimata da Assioco come la più detestabile, che si dovrà pensare, obietta Socrate, delle altre attività? D'altra parte un altro motivo per cui non si deve temere la morte, è dato dalla considerazione ch'essa né tocca i vivi - che, in quanto tali, non sono ancora morti - né può riguardare i morti, che sono appunto coloro che non sono più. Assioco non si lascia però smuovere dalle belle parole di

Socrate: egli non può fare a meno di temere la perdita dei beni (VIII 369a-IX 369e). Ma, osserva Socrate, i morti non potranno più sentire alcuna privazione; inoltre, se Assioco teme all'idea di non avere più la sensibilità, in che modo può insieme pensare di possedere - da morto – una sensibilità con cui percepire tale mancanza di sensibilità? D'altra parte, che l'anima sia immortale lo attestano le mirabili conquiste dell'uomo, che altrimenti non si sarebbero potute intraprendere. Una volta liberatasi dal carcere corporeo, l'anima andrà ad abitare nelle sedi celesti ove è la pace eterna. Assioco è ormai persuaso e non teme più la morte, anzi, la desidera (X 369e-XI 370e). Socrate gli racconta allora quanto il mago Gobria aveva appreso da certe tavole di bronzo: e cioè che l'anima, dopo la sua separazione dal corpo, sarebbe andata ad abitare in un'oscura regione sotterranea, nel cui vestibolo, detto "campo della verità", seggono i giudici Minosse e Radamanto, che interrogano ciascuno sul genere di vita da loro tenuto quando abitavano nel corpo; i virtuosi andranno a godere nei luoghi sereni, gli empi pagheranno le loro colpe nell'Erebo. Ma, aggiunge Socrate, ad Assioco, stirpe divina, non potrà che spettare la ricompensa riservata ai virtuosi. Il morente, riconquistata ormai la sua serenità, non teme più in alcun modo la morte; prega tuttavia Socrate di ritornare nel pomeriggio. Socrate acconsente, e riprende il suo cammino per andare al Cinosarge (XII 371a-XIV 372a).

[364a] I. Ero uscito per andare al Cinosarge e mi trovavo vicino l'Illiso quando sentii la voce di qualcuno che gridava: - Socrate, Socrate! Mi guardai intorno per vedere da dove provenisse e riconobbi il figlio di Assioco, Clinia, che si dirigeva correndo verso la fonte Calliroe, e con lui erano il musico Damone e il figlio di Glaucone, Carmide: Damone era maestro di musica di Carmide, e quest'ultimo era, tra i suoi amici, a un tempo l'amante e l'amato. [b] Pensai allora di andar loro incontro deviando dal mio cammino, per ritrovarci quanto prima insieme. E Clinia piangendo, - Socrate, mi disse, è venuto ora il momento di dimostrare la tua sapienza di cui tutti parlano: mio padre a un certo punto si è sentito improvvisamente male, ed è ormai al limite estremo della vita: egli sente dolorosamente la sua prossima fine, pur avendo un tempo deriso e benevolmente schernito coloro che dicevano di temere [c] la morte. Vieni dunque e infondigli coraggio come sai far tu, perché vada incontro alla morte senza lamenti, e io possa compiere, oltre gli altri, anche questo pietoso ufficio. - Non ti mancherà mai il mio aiuto, o Clinia, quando si tratti di cose giuste: e tu ora m'inviti anzi all'adempimento di un sacrosanto dovere. Avviamoci dunque, e celermente, se le cose stanno così. CLINIA. Basterà che ti veda soltanto, o Socrate, perché si riabbia: già più di una volta infatti gli è capitato di riprendersi da questo stato di prostrazione.

[d] II. Dopo aver percorso in fretta la strada che lungo [365a] le mura conduceva alle porte Itonie - abitava infatti vicino alle porte presso la stele Amazonia - trovammo Assioco che aveva ormai ripreso i sensi e che, fisicamente vigoroso ma demoralizzato, aveva bisogno di molto conforto. Egli si sollevava di continuo, e si lamentava piangendo e battendo le mani. Non appena lo vidi, gli domandai: - Assioco, perché fai così? dove sono finiti gli antichi tuoi vanti, i continui discorsi elogiativi sulle virtù, il tuo incrollabile coraggio? Proprio come un atleta di [b] poco valore, ti manifestavi bravo nelle palestre, ma nelle lotte importanti sei venuto meno. Tu che sei di tale età ed hai prestato ascolto a tanti discorsi e, se non altro, sei Ateniese, perché non rifletti con attenzione sull'ordine naturale delle cose? perché non pensi a quel detto comune, ripetuto da tutti, secondo cui la vita è un breve soggiorno in un paese straniero, e si deve trascorrerlo convenientemente, e, dopo averlo trascorso convenientemente, bisogna affrontare il destino finale di buon animo, se non proprio; cantandoci sù il peana? Mostrarsi, invece, così deboli e incapaci di lasciare la vita non è proprio di un fanciullo, più che di un uomo,

quale tu sei, che ha raggiunto l'età [c] del senno? ASSIOCO. E' proprio vero, Socrate, mi sembra che tu dica giustamente. Eppure, non so come, arrivato al momento fatale, i risoluti e sublimi propositi svaniscono a poco a poco inavvertitamente e perdono per me di ogni valore, mentre persiste un timore, che per ogni verso mi assilla la mente, di perdere questa luce e questi beni, in qualunque luogo io mi trovi a giacere senza più vedere né intendere, putrefacendomi e trasformandomi in vermi ed insetti.

[d] III. SOCRATE. La verità è che tu, Assioco, senza alcuna riflessione e leggermente, colleghi la sensazione all'insensibilità e ti contraddici con gli atti e con le parole, poiché non ti accorgi che mentre soffri al pensiero dell'insensibilità, provi al tempo stesso dolore al pensiero della putrefazione e della mancanza dei piaceri, proprio come se dovessi morire per vivere un'altra vita, e non per passare ad un'insensibilità assoluta, all'insensibilità stessa che precedette la tua nascita. Ma come durante il regno di Dracone o di Clistene tu non soffrivi alcun male - infatti neppure [e] c'eri perché ti potesse colpire - così neppure ne soffrirai dopo la morte; infatti non ci sarai più tu, per cui ciò possa verificarsi. Respingi dunque del tutto questo vano pensiero, riflettendo su questo, che, una volta scisso il composto e stabilitasi l'anima nella dimora che le è propria, quel che rimane del corpo, terra senza ragione, non è più l'uomo. Quel che è invero proprio di noi esseri [366a] umani è l'anima, che, immortale, vive rinchiusa in un mortale carcere, dimora, questa, che ci ha procurato la natura per il nostro male, e per cui i piaceri sono fuggitivi, superficiali e congiunti ad affanni infiniti, e i dolori duraturi, e senza alcuna mescolanza di piaceri; e così essa ci procurò le malattie e le infiammazioni dei sensi e i mali dell'organismo interno. E l'anima, dovendo ogni cosa subire, come quella che è disseminata per tutte le cavità corporee, con ardente sete aspira all'etere celeste che le è connaturale e anela alla vita e alle danze di lassù. Per [b] ciò la separazione dalla vita consiste nel mutare un male con un bene.

IV. ASS. Ma allora, Socrate, se stimi un male la vita perché vi rimani? Tanto più in quanto sei un pensatore, che supera in intelligenza la maggior parte di noi? SOCR. Quel che attesti di me non risponde a verità, Assioco; tu infatti, come la maggior parte degli Ateniesi, per il fatto che io sono incline a indagare su tutte le cose, ritieni che ne sappia qualcosa. E invece io vorrei augurarmi di conoscere almeno le verità del senso comune, tanto lontano sono [c] dal sapere quelle elevate! Invero ciò che io dico è l'eco delle parole del saggio Prodicò, che talora pagai mezza dracma, talora due, talora

quattro dracme. Costui, infatti, che non insegna ad alcuno senza compenso, suole di frequente ricordare il famoso detto di Epicarmo secondo cui "una mano lava l'altra", "se darai qualcosa, qualcosa guadagnerai". Anche di recente egli fece un discorso da Callia, figlio di Ipponico, e riguardo al vivere disse tali cose, che poco mancò non mi togliessi la vita, e da allora la mia anima, Assioco, desidera la morte. ASS. Che disse mai?

[d] V. SOCR. Cercherò di riferirti quanto mi ricordo. Egli disse: In quale età si è liberi dagli affanni? Non è forse vero che il bimbo piange, sin dalla nascita, iniziando la vita con la sofferenza? Nessuna sventura gli viene risparmiata, ma lo affliggono l'indigenza, il freddo, il caldo, le percosse: né il bimbo è capace di esternare tutte le sue sofferenze, ma piange, avendo questa sola voce per esprimere il suo malcontento. Quando poi, dopo aver sopportato sino in fondo infiniti dolori, raggiunge i sette anni, [e] sopravvengono a tiranneggiarlo i pedagoghi, i grammatici e i maestri di ginnastica e, quando è cresciuto, una grande schiera di padroni, dagli insegnanti di letteratura ai geometri, agli istruttori militari. E una volta iscritto nella lista degli efebi, ecco il cosmeta, e il timore delle percosse; [367a] più tardi il Liceo, l'Accademia, i ginnasiarchi, le sferze ed un numero infinito di mali; tutta l'adolescenza trascorre sotto i sofronisti e coloro che l'Areopago sceglie per educare i giovani. Quando poi si sia liberato da queste sofferenze, ecco subentrare senza indugio, nuove preoccupazioni, come quella concernente la scelta della carriera da intraprendere: rispetto alle sventure che capiteranno in seguito - spedizioni militari, sconfitte, combattimenti continui - quelle passate sembreranno uno scherzo e sono, [b] per la verità, spauracchi di bambini. Quando poi sopraggiunge di soppiatto la vecchiaia, essa porta con sé tutto quanto di caduco e incurabile è nella natura. Se non ci si affretta a restituire la vita, quasi fosse un debito, la natura pari ad un'usuraia, intervenendo, prenderà come pegno ora la vista, ora l'udito, e più spesso entrambi. E qualora si resista, la natura paralizza, deforma, sloga. Altri hanno pieno vigore anche in età molto avanzata ma, per quanto riguarda la mente, chi invecchia è come se divenisse due volte fanciullo.

[c] VI. Per questo gli dèi, consapevoli delle cure degli uomini, liberano, quanto prima, dalla vita coloro che maggiormente amano. Agamede e Trofonio, costruttori del tempio di Apollo a Delfi, avendo invocato per sé il bene più grande, addormentatisi non più si destarono. Così, i figli della sacerdotessa di Argo, avendo la loro madre similmente invocato per loro un dono da Era per

ricompensarne la devozione filiale - costoro infatti, essendo mancata la coppia dei buoi, fattisi sotto al giogo, condussero loro stessi la madre al tempio - dopo tale preghiera morirono [d] durante la notte. Sarebbe troppo lungo passare in rassegna i detti dei poeti che, con i loro mirabili versi, cantano per divina ispirazione sulla vita, dolendosi di essa. Ricorderò un solo poeta e il più degno, il quale cantava:

ché infatti gli dèi stabilirono che gl'infelici mortali dovessero vivere nelle avversità,

e ancora

nulla v'è di più misero che l'uomo [e] tra gli esseri che respirano e strisciano sulla terra.

[368a] E che dicono di Anfiarao?

Giove armato di egida lo ama dal profondo del cuore Apollo con tutto il suo affetto: ed egli non giunse alle soglie della vecchiaia.

E che te ne pare di colui che esorta:

a compiangere chi è nato per i mali cui va incontro?

Ma ora smetto di fare riferimento a d altri argomenti per non venir meno alla promessa.

VII. Invero, chi mai, quale che sia il genere di vita, e l'arte che abbia scelto, non se ne lamenta e non si irrita [b] per quel che ha? consideriamo le arti manuali e meccaniche di coloro che si affaticano da una notte all'altra e che a stento si procurano il necessario per vivere, e compiangono se stessi e colmano di gemiti e lacrime tutto il tempo in cui son desti; consideriamo ancora l'uomo di mare, che passa per tanti rischi e che, come disse Biante, non si trova né tra i morti né tra i vivi: difatti l'uomo, nato per vivere sulla terra, come un anfibio si precipita sul [c] mare, trovandosi del tutto in balia della sorte. E l'agricoltura, non è forse piacevole? Certamente; ma non è, come dicono, tutta una piaga che ad ogni momento si scopre motivo di affanno? E non patisce ora la siccità, ora le piogge, ora l'arsura dei campi, ora la ruggine, ora l'eccessivo calore, ora il gelo? E la preziosa politica - tanto per passare ad altro - attraverso quali preoccupazioni si raggiunge, essa che comporta una gioia agitata che fa pulsare [d] le vene quasi come la febbre, e dolorosi insuccessi più gravi di infinite morti? Chi mai infatti potrebbe godere nel vivere fra la folla adulato e applaudito, oggetto di scherno da parte del popolo, scacciato,

fischiato, punito, messo a morte, commiserato? E secondo te, Assioco, che sei un politico, come morirono Milziade e Temistocie, come morì Efialte? come morirono di recente i dieci strateghi, quando non permisi che avesse luogo la deliberazione? non mi sembrava invero dignitoso mettermi a capo [e] di una folla impazzita, ma il giorno dopo i seguaci di Teramene e di Calisseno, avendo astutamente sobillato i [369a] proedri, li condannarono a morte, senza giudizio. Soltanto tu ed Euriptolemo, dei trentamila componenti l'assemblea, prendeste la loro difesa.,

VIII. ASS. E' così, Socrate, e da allora ne ebbi abbastanza della tribuna e nulla mi sembrò più insopportabile della politica. Il che risulta comprensibile per coloro che hanno esercitato questa attività. Tu ne parli come colui che osserva le cose da lontano, noi, al contrario, che ne abbiamo esperienza, sappiamo le cose con maggiore chiarezza. Difatti il popolo, mio caro Socrate, è ingrato, incostante, crudele, maldicente, ignorante, proprio un insieme di gente plebea raccolta da ogni dove, e di violenti chiacchierini; [b] ma chi è loro amico è di gran lunga più sciagurato. SOCR. Ma se tu, Assioco, consideri la scienza più liberale come la più detestabile, che dovremo pensare allora di tutte le altre attività? non bisogna fuggirle? Una volta ho sentito dire da Prodicò che la morte non riguarda né i vivi né coloro che soli morti. ASS. Cosa vuoi dire, Socrate?

IX. SOCR. Che per i vivi non esiste la morte, e che i [c] morti non esistono più. Perciò la morte neppure te, ora, riguarda - poiché non sei ancora morto - né ti riguarderà, qualora ti capitasse una disgrazia, perché in tal caso tu non esisteresti più. Vano dolore, dunque, è per Assioco lamentarsi per ciò che non lo riguarda, né lo riguarderà mai; sarebbe invero proprio come se qualcuno si dolesse per Scilla od il Centauro, esseri i quali non sono per te, né mai saranno in seguito, dopo la morte. Quel che è invece temibile sempre riguarda coloro che sono; e come potrebbe riguardare chi non esiste? ASS. Tutti [d] i tuoi saggi discorsi tu li hai ricavati dalle chiacchiere che oggi giorno vanno per la maggiore, donde derivano le sciocchezze che si ammanniscono ai giovani. Ma io soffro per la mancanza dei beni della vita anche se mi farai risuonare discorsi ben più persuasivi di questi, Socrate. Invero la mia mente non comprende, né si fa sviare dalle belle parole; questi tuoi discorsi non mi toccano neppure lontanamente e, se accrescono la pompa e lo splendore delle tue parole, tuttavia son ben lontani dalla verità. Forse le [e] pene non sopportano i sofismi, ma le conforta solo ciò che può toccare l'animo.

X. SOCR. Ma tu, Assioco, avvicinisci sconsideratamente e legghi la sensazione dei mali alla privazione del bene, senza [370a] pensare che saresti già morto. Invero ci si affligge dei beni che si perdono per dover soffrire, in cambio del bene, un male, ma quando non si esiste più, neppure ci si accorge della privazione. Come si potrebbe infatti provare sofferenza, quando non si abbia coscienza dei mali futuri? Se difatti all'inizio, Assioco, tu non avessi per ignoranza supposto in certo modo una qualche sensibilità, non avresti mai avuto orrore della morte. E ora ti rovini da te, temendo di restar privo dell'anima, e attribuendo un'anima a questa privazione, e sei turbato all'idea di non avere più la sensibilità e pensi che, con la sensibilità, percepirai una sensibilità [b] che non potrà più essere. Inoltre ci sono molti bei discorsi circa l'immortalità dell'anima; difatti una natura mortale non avrebbe mai avuto tanta audacia da sfidare la forza ben più sovrastante delle belve, da solcare l'immensa distesa del mare, e da erigere case, costituire governi, volgere lo sguardo al cielo per studiare i moti degli astri, e il corso del sole e della luna, il loro sorgere [c] e tramontare, il loro rapido, periodico ritorno, gli equinozi, i solstizi, le Pleiadi invernali, i venti estivi, le piogge, la furia degli uragani; da tramandare al tempo le perturbazioni dell'universo, se l'anima non fosse internamente animata da un soffio divino, che permetta di avere conoscenza e comprensione di tutte queste meraviglie.

XI. Pertanto tu, Assioco, non vai incontro alla morte, bensì incontro alla vita immortale, e non ti mancheranno mai i beni, bensì proverai un più profondo godimento e [d] piaceri non più riferiti ad un corpo mortale, ma privi di ogni dolore. Difatti, liberato da questo carcere, tu perverrai là dove tutto è sereno, senza gemiti e senza vecchiaia; vi si conduce una vita tranquilla, non turbata dai mali, godendo di una tranquilla pace, contemplando la natura, meditando non per la massa o per dare spettacolo, ma per l'assoluta verità. ASS. Con le tue argomentazioni mi hai [e] convertito al parere opposto: ora non ho più timore della morte, anzi - per esprimermi anch'io con la ridondanza dei retori - la desidero, e già mi volgo alle cose celesti e percorro il divino, eterno corso; libero ormai dalla mia ottusaggine, son divenuto un altro.

[371a] SOCR. Vuoi sentire allora un altro discorso, che Gobria? Costui mi raccontò che durante la spedizione di Serse, suo nonno, che aveva il suo stesso nome, inviato a Delo per salvaguardare la sacra isola ove erano nate le due divinità, da certe tavolette di bronzo che Opi ed Ecaerga avevano portato via dagli Iperborei, apprese che l'anima, dopo la sua separazione dal corpo, se ne va ad abitare in

un'oscura regione, nelle sotterranee dimore in cui si trova la reggia di Plutone, che non è certo [b] meno grande della reggia di Giove: difatti, occupando la terra il centro dell'universo, ed essendo il polo sferico, gli dèi celesti abitano uno dei due emisferi, gli dèi inferi l'altro: gli uni, fratelli; gli altri, figli dei fratelli. Il vestibolo della strada che conduce a Plutone è custodito da serrature e da chiavi di ferro. Una volta che son state aperte, il fiume Acheronte e il Cocito accolgono coloro [c] che devono attraversarli per essere condotti alla presenza di Minosse e Radamanto, nel luogo che viene chiamato il campo della verità.

XIII. Qui seggono i giudici i quali interrogano ciascuno di coloro che sopraggiungono sul genere di vita da loro vissuto, e sulla condotta da loro tenuta quando abitavano nel corpo. Mentire non è possibile. Coloro che in vita hanno ascoltato la voce del buon demone ispiratore, vanno ad abitare nel luogo riservato ai buoni, ove le felici condizioni di clima fanno spuntare ogni sorta di germogli, e zampillano sorgenti d'acqua pura, ed infiniti prati rivestiti di fiori variopinti danno un senso di primaverile freschezza; qui si tengono le dispute filosofiche e le rappresenzazioni [d] dei poeti, i cori musicali, le danze corali, i piacevoli banchetti, e feste che vengono offerte: insomma una serenità completa, una vita piacevole; né c'è un eccessivo rigore invernale, né un'eccessiva calura, ma al contrario un'aria mite, temperata dai teneri raggi del sole. Qui è il posto privilegiato per gli iniziati, lì si celebrano le cerimonie sacre. In che modo tu, che sei stirpe divina, non potresti per primo prender parte a tale onore? Anche [e] Ercole e Dioniso, e quelli del loro seguito, scesi nell'Ade, è fama che, prima, ricevessero qui l'iniziazione, e il coraggio di quella impresa venne acceso dalla dea di Eleusi. Coloro invece, i quali trascorsero la vita in mezzo ai misfatti sono condotti dalle Erinni attraverso il Tartaro, nell'Erebo e nel Chaos; Il hanno la loro dimora gli empi, le Danaidi che attingono l'acqua senza fine, Tantalo tormentato dalla sete, Tizio che in eterno sente divorare le viscere sempre rinascenti, Sisifo condannato a spingere in eterno un masso, e i cui travagli hanno fine per nuovamente [372a] ricominciare. Lambiti dagli animali, incessantemente arsi dalle torce delle Pene e vessati in eterno da ogni genere di sofferenze, è qui che essi sono tormentati.

XIV. Queste cose io ho appreso da Gobria; a te, Assioco, il compito di giudicarle. Per quanto mi riguarda, io la penso altrimenti, ma so con assoluta certezza questo soltanto, che ogni anima è per natura immortale e non proverà dolori dopo la morte. Così, per concludere, tu che hai vissuto piamente, Assioco, sia che ti ritrovi nei luoghi più in

basso, sia invece nei luoghi più alti, dovrai essere certamente felice. ASS. Ho ritegno a risponderti, Socrate: invero sono così lontano dal temere la morte, che al contrario io già ne provo un gran desiderio. Questo tuo discorso, al pari di quello circa le sfere celesti, mi ha convinto: ormai disprezzo la vita, in attesa di migliore dimora. Ora ripenserò in pace a quanto si è detto. Ma dopo mezzogiorno ritorna da me, Socrate. SOCR. Farò come tu dici; intanto riprenderò il cammino per andare, al Cinosarge: lì infatti mi dirigevo quando fui qui chiamato.